This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

ANDOVER-HARVARD THEOLOGICAL LIBRARY
MDCCCCX
CAMBRIDGE, MASSACHUSETTS

Die

Geschichte des Ursprungs

der

belgischen Beghinen

nebst

einer authentischen Berichtigung der im 17. Jahrhundert durch Verfälschung von Urkunden in derselben angestifteten Verwirrung.

Von

Dr. E. Hallmann.

Mit Abbildungen auf drei Tafeln.

Berlin, 1843.

Gedruckt und verlegt bei G. Reimer.

686
BEGHARDS

Seiner Excellenz

dem

Wirklichen Geheimen Staats- und dirigirenden Minister der Geistlichen, Unterrichts- und Medicinal-Angelegenheiten

Herrn Dr. F. Eichhorn

ehrerbietigst gewidmet.

Vorwort.

Unter den Merkwürdigkeiten, welche die Aufmerksamkeit des gebildeten Reisenden in Belgien auf sich ziehen, nimmt die Lebensweise der Beghinen einen ausgezeichneten Platz ein. ***Lady Morgan,*** welche vor einigen Jahren eine Vertheidigung der letzten belgischen Revolution gegen die Vorurtheile der englischen Aristokratie in Form eines Romans entwarf, gab diesem Romane *) den Namen der „Beghine." Die geist- und kenntnifsreiche Verfasserin fühlte mit dem ihr eigenen künstlerischen Takte, dafs in dem anziehenden Bilde, zu dem sie alle nationalen Züge Belgiens zu vereinigen wufste, diese der belgischen Gesellschaftsverfassung eigenthümliche Gestalt nicht fehlen durfte.

So bekannt nun aber auch die Beghinen und das Beghinenwesen in Belgien sind, so unbekannt und verworren war bis jetzt die Geschichte des Ursprungs dieser frommen Genossenschaften. Die zufällige Bemerkung eines befreundeten Landsmannes, welcher über diesen Punkt Aufklärung wünschte, veranlafste mich vorigen Herbst, die günstige Gelegenheit, die mir mein Aufenthalt in der belgischen Hauptstadt bietet **), zu benutzen, um mich in einer meinen Be-

*) *The Princess or the Béguine by Lady Morgan. Brussels. Ad. Wahlen.* 1835. 8.

**) Seitdem dies Vorwort geschrieben ist, habe ich meinen Wohnort nach Berlin verlegt.

rufsgeschäften fremden Materie zu orientiren. Die für die Geschichte des Landes sehr schätzbare Büchersammlung des ehemaligen genter Bibliophilen ***van Hulthem,*** welche den Stamm der jetzigen königlichen Bibliothek bildet, führte mich bald zu dem Punkte, wo meine Vorgänger die Geschichte des Ursprungs der belgischen Beghinen gelassen haben, nämlich zu der scheinbar unlöslichen Verwirrung, in welche dieselbe durch die berüchtigten, im Jahre 1630 bekannt gemachten, sogenannten vilvorder Urkunden verwickelt ist. Da die gröfsten Autoritäten, z. B. der Göttinger ***Mosheim (de Beghardis et Beguinabus commentarius. edid. Martini Lipsiae. 1790. 8.),*** diese Urkunden für unantastbar erklärt hatten, schien es mir schon der Mühe werth, dieselben zum Gegenstande einer schärferen Prüfung zu machen. Die Nähe von Vilvorde lud zu Nachforschungen an Ort und Stelle ein, ohne welche ein befriedigendes Ergebnifs nicht zu hoffen war. Mein beharrliches Suchen wurde durch den glücklichsten Erfolg gekrönt, indem ich in einem Klosterarchive in Vilvorde Documente entdeckte, die mich in den Stand setzten, die Falschheit jener Urkunden unwiderleglich zu beweisen, und dadurch die seit 1630 verstümmelte Geschichte des Ursprungs der belgischen Beghinen zu restauriren.

Ich übergebe die zu einer kleinen Monographie abgerundeten Materialien der Oeffentlichkeit in der Hoffnung, dafs dieser Beitrag zur historischen Kritik den zahlreichen Freunden derselben in Deutschland nicht unwillkommen sein werde.

Brüssel, 8. Mai 1842.

Dr. *E. Hallmann.*

Inhalt.

Erster Abschnitt.

Geschichte des Ursprungs der Beghinen und des darüber im 17. Jahrhundert geführten Streites.

I. Capitel.

Geschichte des Ursprungs der Beghinen nach den ältesten und glaubwürdigsten Quellen. — Zeugnisse. — Ueber die Lebensweise der Beghinen und die Verfassung der Beghinhöfe.

Seite

Stiftung der Beghinen in den achtziger Jahren des 12. Jahrhunderts durch *Lambert-le-Begues* in Lüttich 1

Die Gewährsmänner für diese Nachricht 7

Ueber die Lebensweise der Beghinen und die Verfassung der Beghinhöfe 11

Historische Notizen über die Statuten des lütticher Beghinhofs 15

Die Tracht der Beghinen 18

Gutachten des Bischofs *Malderus* von Antwerpen vom Jahre 1630 über das Beghinenwesen 22

II. Capitel.

Erörterung der Frage, ob die heilige Begga, Fürstin von Brabant, gegen das Ende des 7. Jahrhunderts die Beghinen gestiftet habe? Widerlegung der bis zum Jahre 1630 dafür vorgebrachten Gründe.

Urtheile einiger Gelehrten gegen das Ende des 16. Jahrhunderts über das Verhältnifs der heiligen Begga zu den Beghinen . 25

Versuch, die heil. Begga zur Stifterin der Beghinen zu machen, im Jahre 1626 27

Seite
Streitschriften 29
Was die heilige Begga gestiftet hat? 30
Aufklärung eines durch *Gramaye* verbreiteten Irrthums . . . 32
Schreiben der Canonici von Nivelles an *Coens* im J. 1628 . . 36
Widersprechende Angaben *Gramaye's* über das Alter des vilvorder Beghinhofs, und was vorläufig daraus folgt 39

III. Capitel.

Die löwener Urkunden.

Drei im Jahre 1630 in Löwen bekanntgemachte Urkunden, deren älteste beweisen soll, dafs der Beghinhof von Vilvorde schon im Jahre 1065 geblühet habe 42
Urtheile der Geschichtsforscher über die löwener Urkunden. . 45
Copie der Urkunden und Bemerkung über den Zustand, in welchem der Beghinhof sich zur Zeit ihrer Abfassung befunden haben mufs 47

Zweiter Abschnitt.

Neue Untersuchungen zum Beweise der Falschheit der löwener Urkunden.

IV. Capitel.

Erster Beweis: aus einem Anachronismus in der ältesten Urkunde, oder Nachweisung, dafs der in der ältesten Urkunde, angeblich vom Jahre 1065, vorkommende Name *de Solatio beatae Mariae* von einer Schenkung der Herzogin *Sophie* von Brabant im Jahre 1239 herrührt 51
Zeugnisse von *Gazet, Lipsius et Gramaye* 52
Untersuchung über das Jahr, in welchem *Sophie*, Tochter der heil. Elisabeth, nach Brabant kam 54
Zeugnisse von *Wichmans, Compaignon* und *Sander* . . . 57

V. Capitel.

Zweiter Beweis: aus der urkundlichen Geschichte des vilvorder Beghinhofs selbst.
Auffindung der ächten ältesten Documente des ehemaligen Beghinhofs bei Vilvorde durch den Verfasser 61
Urkundliche Geschichte des Beghinhofs bei und später in Vilvorde 62

Seite

I. Periode: Geschichte des Beghinhofs von Steenvort im Kirchspiel von Peuthy bei Vilvorde von seiner Stiftung durch *Sophie*, Herzogin von Brabant, bis zu der durch Herzog *Karl den Kühnen* beabsichtigten Aufhebung 1239—1468.

Quellen dieser Periode 63

Die Stiftungs-Urkunde von *Guido*, Bischof von Cambray vom Jahre 1239 64

Die Schutzbulle *Innocenz IV.* vom Jahre 1244 67

Wie der Irrthum entstanden ist, als seien die beiden verstehenden Urkunden von 1230 und 1228. 68

Erläuterung der Stiftungs-Urkunde.

1) durch die Vergleichung der ältesten Geschichte des Beghinhofs von Cambray mit der des Beghinhofs von Vilvorde 69

2) durch die Nachweisung aus dem Stockbuche, dafs der Beghinhof bei Vilvorde vor dem Jahre 1239 nicht existirt hat 74

Fortsetzung der ältesten Geschichte aus den Original-Urkunden und der alten Copiensammlung 75

Güterbestand des Beghinhofs aus dem Stockbuche vom Jahre 1427 82

Uebersicht der Hauptdata der I. Periode 84

In welchem Lichte die löwener Urkunden daneben erscheinen 85

VI. Capitel.

Dritter Beweis: aus dem Charakter der Schrift der angeblich ältesten Urkunde. — Fortsetzung der urkundlichen Geschichte des vilvorder Beghinhofs 88

II. Periode: Geschichte desselben Beghinhofs vom J. 1468 bis zu seiner wirklichen Aufhebung durch die Franzosen im Jahre 1796; in Verbindung mit der Geschichte des im J. 1468 auf Kosten des Beghinhofs gestifteten Carmeliter-Nonnenklosters, welches noch jetzt in Vilvorde unter dem Namen *Notre Dame de Consolation* besteht.

Quellen dieser Periode 90

Von 1468 bis zum Tode Herzog *Karls* 1477 92

Aufklärung über eine eigenthümliche Angabe des *Compaignon*. 95

Geschichte des Streites der Beghinen und Nonnen von 1477—1597 96

Erläuternder Rückblick auf die älteren Angaben über das Alter des Beghinhofs von Vilvorde, und Erklärung, weshalb dieselben ungenügend sein mufsten 101

Seite
Ueber die Namen Peuthy, Vilvorde und Steenvort . . . 103
Ueber die Lage des ehemaligen Steenvort 106
Anmerkung 109

Anhang.

I. Ueber die Ableitung und die Schreibart des Namens Beghine 111
II. Blick auf die deutschen Beghinen 118
III. Notiz über die Begharden 121
IV. Nachricht über die benutzten Bücher 124

Abbildungen.

Taf. I. Beghinen vom kleinen Beghinhofe in Gent. Siehe die Erklärung S. 18.
Taf. II. *Fac-simile* der angeblich ältesten vilvorder oder vielmehr löwener Urkunde. Siehe das III. Capitel. S. 47.
Taf. III. Ansicht und Lage der *Chapelle de la Consolation* an der Stelle des ehemaligen Steenvort. Siehe S. 107.

Erster Abschnitt.

Geschichte des Ursprungs der Beghinen und des darüber im 17. Jahrhundert geführten Streites.

I. Capitel.

Geschichte des Ursprungs der Beghinen *) nach den ältesten und glaubwürdigsten Quellen. — Zeugnisse. — Ueber die Lebensweise der Beghinen und die Verfassung der Beghinhöfe.

Der Ursprung der Beghinen fällt in das Ende des 12ten Jahrhunderts, und die Ausbreitung derselben in die erste Hälfte des 13ten, wo sie eine der vielen Aeufserungen christlicher Begeisterung darstellt, welche das letztgenannte Jahrhundert zu einem der merkwürdigsten in der Geschichte der europäischen Menschheit erheben.

In Lüttich war in den Jahren 1167 — 1192 Fürstbischof der Lothringer *Radulphus* oder *Raoul*, der sein hohes Amt auf eine höchst unwürdige Weise verwaltete.

*) Es giebt zwei zusammenhängende Erzählungen des Ursprungs der Beghinen, eine ältere von *Aub. Miraeus* vom Jahre 1602 (siehe darüber unten die Nachricht über die benutzten Bücher) und eine neuere von *Goethals* in *Lectures relatives à l'Histoire des sciences etc. en Belgique. Bruxelles* 1838. 8°. *Tom. IV. pag.* 8 — 19.

Die Habgier dieses Mannes, der aus dem erzbischöflichen Stuhle von Mainz schon seiner Simonie wegen vertrieben war, ging so weit, dafs er sich nicht entblödete, die geistlichen Stellen durch seinen Scharfrichter *Udelinus* auf öffentlichem Markte versteigern zu lassen. Das Beispiel des sittenlosen Oberhirten konnte nur dazu dienen, den ohnehin schon nicht tadellosen Wandel der Geistlichkeit zu verschlimmern. Wenn im 12. Jahrhundert von der Geistlichkeit der Diöcese Lüttich die Rede ist, so scheint es, dafs darunter nicht viel mehr zu verstehen war, als der Bischof und die Canonici. Auf dem platten Lande und selbst in den Städten gab es eine beträchtliche Anzahl Priester, welche die Oberherrschaft des Bischofs nicht anders anerkannten, als wenn die Gewalt sie dazu zwang. Sie zogen unabhängig und amtlos umher und predigten und verrichteten die Sacramente, wo es ihnen gut schien. Erst gegen das Ende dieses Jahrhunderts fühlte man die Nothwendigkeit, diese unstäten Priester durch Pfarrer (*curés*) zu ersetzen, d. h. durch Priester, die der Bischof selbst geweiht hatte und denen er einen festen Wohnsitz anwies.

Neben dieser unvollständigen Ausbildung der Hierarchie bildet die mangelhafte Beobachtung des Cälibats einen zweiten charakteristischen Zug in der kirchlichen Physiognomie jener Zeit. Das Cälibat war freilich geboten, aber noch keineswegs allgemein in die Praxis des priesterlichen Lebens eingeführt. In manchen Klöstern der Diöcese Lüttich lebten Männer und Frauen gemeinschaftlich, und selbst da, wo die Geschlechter getrennt waren, konnte man zu jeder Stunde des Tages und der Nacht frei aus und eingehen. Die Canonici und die übrigen Geistlichen verheiratheten sich ohne Bedenken, und die Bürger gaben ihnen vorzugsweise gern ihre Töchter.

Unter denen, die an dem gottlosen Wandel der höheren Geistlichkeit in Lüttich ein Aergernifs nahmen, zeichnete sich ein Priester Namens *Lambert le Begues* (im heutigen Französisch *le Bègue*) durch den freimüthigen Eifer aus, mit dem er in seinen Predigten das Sittenverderbnifs der Oberen tadelte. Dieser Lambert soll aus Lüttich gebürtig und in seiner Jugend Chorknabe in der Paulskirche daselbst gewesen sein. Ob er vom Bischofe ein Amt als Pfarrer erhalten hatte, ist sehr zweifelhaft: es scheint vielmehr, dafs er auf eigene Hand predigte und sich um die Autorität des Bischofs wenig kümmerte. Lambert beschränkte sich nicht darauf, seine Zuhörer und namentlich das weibliche Geschlecht vor den Verführungen der Welt zu warnen: er verwendete sein nicht unbeträchtliches Vermögen dazu, ehrbare Jungfrauen und Wittwen durch eine Stiftung eigenthümlicher Art zu einer gottgefälligen Lebensweise zu vereinigen. In einem grofsen Garten, den er vor der Stadt an der Maas in der Nähe des *pons Acrotanus* und des Laurentius-Klosters besafs, liefs er eine Menge abgesonderter Häuschen bauen, die er Personen weiblichen Geschlechtes ohne Unterschied des Standes und Vermögens, unter der Bedingung, dafs sie den Umgang mit Männern mieden, zur Wohnung einräumte. Diese Frauen wurden nach dem Beinamen ihres Wohlthäters *le Begues* „*Beguines*" (jetzt *Béguines*) genannt. In der Mitte des Gartens liefs Lambert für seine Pfleglinge eine Kirche bauen. Um dieselbe herum wurden sechs Ruthen Landes zum Kirchhofe bestimmt und mit einer hohen Mauer umgeben. Sämmtliche Bauten sollen in dem Zeitraume von 2 Jahren beendigt gewesen sein. Am 26. März 1184 wurde die Kirche dem heil. Christoph geweihet. Lambert übertrug einem Priester, den er anstellte, die Oberaufsicht über seine Stiftung.

Der Anhang, den der fromme Lambert unter dem Volke fand, und die Strafpredigten, die er den höheren Geistlichen zu halten fortfuhr, erbitterten die letzteren so sehr, dafs sie den Bischof angingen, den Lambert als einen Lästerer ins Gefängnifs setzen zu lassen. Als Lambert eines Tages seine Predigt in der grofsen Lambertus-Kirche gehalten hatte, wurde er auf Befehl des Bischofs ergriffen, von seinen Feinden noch in der Kirche selbst gemifshandelt — bei welcher Gelegenheit er die baldige Zerstörung der Kirche prophezeit haben soll — und nach Revogne abgeführt, einem Castell, das ungefähr in der Mitte zwischen Lüttich und Bouillon, eine Stunde von Rochefort entfernt lag.

Der fromme Mann beschäftigte sich im Kerker damit, die Apostelgeschichte aus dem Lateinischen in seine Landessprache, das Französische, zu übersetzen, nachdem ihm der Apostel Paulus — so erzählt der Cardinal *Jacobus Vitriacus* — erschienen war und ihn mit Schreib-Materialien versehen hatte. Auch werden von ihm noch einige andere verloren gegangene Schriften erwähnt, namentlich eine Legende vom heil. Lambert, die unter dem Titel *la Fable de St. Lambert* citirt wird.

Während Lambert gefangen safs, wurde Lüttich durch eine grofse Feuersbrunst verheert, die am 28sten April 1185 auf folgende Veranlassung ausbrach *): Der Glöckner der Lambertus-Kirche stieg auf den Thurm um zu läuten. Er hatte sich ein Gefäfs mit glühenden Kohlen mitgenommen, um sich bei diesem Geschäft die Hände zu wärmen. Eine Kohle mufste wohl durch eine Ritze des Fufsbodens in ein unteres Stockwerk, wo Holz und Stroh aufgehäuft lag, gefallen sein. In der folgen-

*) *Lumnius* bei *Coens p.* 78. Ueber diese beiden Autoren siehe die Nachricht über die benutzten Bücher und über *Coens* auch das 2. Capitel.

den Nacht brach nämlich im Thurme Feuer aus, das die Kirche, die umliegenden Häuser der Canonici, den bischöflichen Palast, so wie die Kirchen des heil. Petrus, Trudo, Clemens und der 11000 Jungfrauen verzehrte. Die ganze Stadt schwebte drei Tage lang in der gröfsten Gefahr.

Die Weissagung Lamberts war eingetroffen und seine Feinde klagten ihn nun der Magie an. Die vier kundigen und gelehrten Männer, denen *Radulphus* die Untersuchung Lamberts übertragen hatte, konnten indefs keinen Tadel an ihm finden und das Volk fing an, über die Haft Lamberts zu murren, die um so ungerechter war, da Lambert seine Freilassung nur begehrte, um nach Rom zu gehen und von dem heil. Vater selbst eine Entscheidung über sein Thun und Treiben zu erflehen. *Radulphus* liefs ihn also nach Rom reisen, wo Lambert bei *Urban III.* gnädiges Gehör fand. Der Papst sprach ihn von allem Vorwurf frei, verwies seine Ankläger zur Ruhe und bestätigte in einer Bulle den Lambert als Patriarchen des von ihm gestifteten Instituts der Beghinen. Lambert kehrte nach Lüttich zurück, um noch die letzten Kräfte der Befestigung seines wohlthätigen Werks zu widmen. Sechs Monate nach der Rückkehr starb er, in der zweiten Hälfte des Jahres 1187 und wurde vor dem Hochaltar der von ihm erbauten Christophskirche beigesetzt.

Diese Kirche war 50 Jahre nach Lamberts Tode schon zu klein für die Menge der Beghinen zum heil. Christoph, deren Zahl auf 1500 gestiegen war. Im Jahre 1241 wurde daher die Kirche, die schon in den Kriegen, welche Lüttich vom Jahre 1191 — 1214 verwüsteten, bedeutend gelitten hatte, erweitert und dergestalt verändert, dafs man einige Jahrhunderte später weder die ursprüngliche Stelle des Hochaltars noch die Grabstätte Lamberts mehr anzugeben wufste. Aber noch

in späten Jahrhunderten *) wurde alljährlich im Monat März das Stiftungsfest des Beghinhofs gefeiert und dabei der Name *Lambert-le-Beghe* dem Volke verkündigt.

Die vorstehende Geschichte des Stifters der Beghinen habe ich aus den ältesten und glaubwürdigsten Quellen zusammengestellt. Ueber die einzelnen Umstände im Leben Lamberts und ihre chronologische Folge herrscht bei den Schriftstellern Verschiedenheit der Angaben, unter denen ich nach gewissenhafter Abwägung der Gründe die wahrscheinlichsten ausgewählt habe und über welche ich dem Leser eine weitläuftige kritische Erörterung sparen zu dürfen glaube, da eine solche doch in der Hauptsache nichts verändern würde. Denn was man auch über die einzelnen Züge im Leben Lamberts zweifeln möge — ob z. B. der Kirchenbrand vor oder nach dem Tode Lamberts stattgefunden habe, ob Lambert aus dem Gefängnisse entsprungen und nach Rom gegangen sei um den Bischof zu verklagen, oder ob der Bischof ihn nach Rom unter Bedeckung geschickt habe, um ihn richten zu lassen, ob *Lucius III.* oder *Urban III.* der Papst *) gewesen sei, bei dem Lambert gnädiges Gehör fand, ob endlich Lambert vor oder nach seiner Reise nach Rom den Bau seiner Kirche beendigt habe, ob er gelehrt oder ungelehrt gewesen sei, ob er wirklich gestammelt habe oder nicht — immer bleibt es ein wohlbeglaubigtes Factum, dafs die belgischen Beghinen in den achtziger Jahren des 12ten Jahrhunderts in Lüttich von Lambert le Begues oder le Beghe gestiftet sind.

---

*) So schrieben im Jahre 1628 der Suffragan-Bischof *Theodoricus de Grace* und der Pastor des lütticher Beghinhofes *Matthias Loncinus*. Siehe *Coens* p. 63.

*) *Lucius III.* war Papst vom 1. Sept. 1181 — 24. Nov. 1185, *Urban III.* vom 25. Nov. 1185 — 19. Oct. 1187.

Ich will die Gewährsmänner für die Glaubwürdigkeit dieser Nachricht der Reihe nach anführen:

1. Das älteste Zeugnifs ist das des Mönchs *Aegidius* von Aurea Vallis (im Französ. *Gilles d'Orval* genannt*)), der um das Jahr 1230 eine Kirchengeschichte von Lüttich schrieb, die zuerst in dem Werke: *Qui Gesta Pontificum Tungrensium Trajectinensium et Leodiensium scripserunt auctores praecipui, Jo. Chapeavilli Canonici Leod. studio typis excusi et adnott. illustr.* 3 Bände. 4°. Leodii 1613 herausgegeben wurde. *Chapeauville* sagt in der Lebensbeschreibung des *Aegidius* Folgendes:

Historiae Ecclesiasticae Leodiensi conscribendae et exornandae insignem navavit operam et primus Historiae Leodiensis authores diligenter legit et additionibus plerisque in locis auxit, eamque ob causam omnem Dioecesin Leodiensem illinsque veteres Bibliothecas, M. S. Codicibus instructas, S. Mariae, S. Lamberti, Malmundariensem, Stabulensem, Lobiensem, Gemblacensem, S. Huberti in Ardenna, S. Laurentii prope Leodium, S. Jacobi Leodiensem et alias ipse praesens excussit et ex eis, quae ad propositum suum faciebant, summa diligentia pariqne fide totidem verbis desumpsit.

Das 52ste Capitel des *Aegidius*, bei *Chapeauville Tom. II. p. 126—128*, ist überschrieben: „*De Lamberto venerabili praesbitero, eius contra concubinarios et Symoniacos praedicatione incarceratione et obitu*" und enthält folgende Stelle:

Itaque cum huiusmodi erroribus irretita iam teneretur Legia et eisdem contaminata esset, suscitavit Deus spiritum sancti cuiusdam Sacerdotis, qui Lam-

*) Siehe *Goethals l. c. p.* 20—24.

bertus le Begues, quia balbus erat, de S. Christophoro dicebatur, a cuius cognomine mulieres et puellae quae caste vivere proponunt, Beguines Gallice cognominantur, quia ipse primus extitit, qui eis praemium castitatis verbis et exemplo praedicavit.

Zur Beurtheilung des *Aegidius* siehe auch des Jesuiten *Fullonius Histor. Leodiens. Leodii 1735. Fol. Tom. I. p. 282, 283.*

Ein zweites höchst authentisches Zeugniſs, weil es von dem Diöcesan-Bischof herrührt und worin mit deutlichen Worten gesagt wird, daſs die Beghinen in Lüttich ihren Anfang genommen haben, findet sich in einem Schreiben des lütticher Bischofs *Henricus Gueldrus* vom J. 1266, welches der Jesuit *B. Fisen* (*Sancta Legia seu Histor Eccl. Leod. 1642. fol. p. 409*) aus dem Archive der Kirche von Tongern zum Theil abgedruckt hat und welches an die Beghinen von Tongern gerichtet gewesen zu sein scheint: *Attendentes qualiter haec sancta religiosarum puellarum et matronarum, quae beguinae vocantur, plantatio iam dudum in civitate et dioecesi Leodiensi prima pullulavit et palmites suos longe lateque producens paene per totum orbem flores protulit: gaudemus in Domino dictas nostras civitatem et dioecesin propter hoc ubique locorum magnis laudibus praeconiorum attolli.*

Auch ist über die Geschichte Lamberts noch ein zweites Werk desselben *Fisen: Flores Eccl. Leod. sive Vitae Sanctorum etc. Insulis 1647, fol. p. 298* nachzusehen, welches auf der königl. Bibliothek fehlt, sich aber in der Stadtbibliothek von Brüssel findet.

3. Die dritte Stelle räumen wir dem lütticher Canonicus *G. Fanius* ein, als dem Verfasser einer alten im lütticher Beghinhof aufbewahrten Handschrift *de*

origine Beghinarum, welche *Coens* (*p. 3. 60*) benutzte und der wir Folgendes entnehmen:

Apud Legiam Eburonum Augustam, Fredcrico Barbarossa Rom. Imp. et Lucio III. Pont. Max., vir quidam, non obscuro loco natus, locuples, vitae integritate, doctrinae et prophetiae spiritu clarus floruit Lambertus . . . . . Carcer ipse vulcaniis etiam oppressus flammis Lamberto captivo evadendi praebuit occasionem. Ingrata solutus compede, cum tutus esset nunquam et contumeliosis scommatibus palam impeterctur (praecipue quod rem novam, insolentem, multis parum plausibilem moliretur, quod, inquam, Beghinarum fuisset auspicatus domicilium, non sine contemptu et ludibrio Beghotum passim cognominabant) . . . . Romam adiit. Pontifici questus injuriam, quod jam pridem animo conceperat cuiusque specimen aliquod in patria jam dederat, Beghinarum sive Beghuttarum institutum Apostolicae Sedis authoritate obnixe confirmari postulat . . . . Voti factus compos Leodium rediit et in suo quod amplum erat et Avrotanae portae proximum praedio incepto Beghinagio manum supremam adjicere satagit et pro facultatum modulo dotare. Inde Beghinarum Patriarcham i. e. primum patrem et authorem se scribere orsus est. Haec igitur prima ac germana Beghinarum origo, hoc primarium a Lamberto positum alvearium; unde et frequentes evolarunt et industriae apes . . . . Exstrui curavit et vir Dei templum quod nunc parochiale est et nomini B. Mart. Christophori anno 1184 dicatum voluit, unde et vulgo S. Christophori Beghinagium indigitant.

4. Führe ich das Zeugnifs des Pastor des lütticher Beghinhofs *Matth. Loncinus* an, der dem *Coens* im

Jahre 1628 und kurz nachher dem Abt *Ryckel* *) Mittheilungen aus dem Archive des Beghinhofs machte. Bei *Ryckel* (*Vita S. Begyae etc.* p. 572 sq.) giebt *Loncinus* genau die Stelle des Gartens des Lambert an indem er sagt: *hortus protendebatur ad Mosam qui alluit pontem Avrotanum usque ad locum qui vulgo nuncupatur Platea fratris Michaelis, excurrebatque usque ad hortum quendam dictum de Louwe.*

5. Das *Magnum Chronicon Belgicum* (im J. 1474 vollendet *authore ordinis S. Augustini Canonicorum Regularium prope Nussam Religioso. Francof. ad Moen. 1654. fol. p. 193*) enthält folgende Stelle: *Vocabatur ille Lambertus Begghe, a cujus nomine adhuc Beghinae vocantur, qui primus invenit ordinem Beghinarum, et eis primum castitatis normam verbo et exemplo praedicavit.* — Auch ist *Placentius* hier zu erwähnen, der in seinem *Catalogus omnium Antistitum Tungar., Trajcct. et Leodiensium* (Antverp. 1529. kl. 4. ohne Paginirung) unter dem 33sten Bischof *Radulphus* sagt: *Lambertus Pontifici injuriam questus institutum beginarum, quarum se patriarcham scribebat, auctoritate et litteris confirmari meruit et regressus divi Christophori templum Leodii beginarum habitationem fecit.*

6. Endlich verdient hier die kleine Monographie des *Aub. Miraeus: Origo Beginarum virginum in Belgio,* 1602 erwähnt zu werden, als der Ausdruck dessen, was ein unpartheiischer Mann und grofser Geschichtsforscher zu Anfang des 17ten Jahrhunderts, ehe der Zank über das Alter und die Stiftung der Beghinen entstand, vom Ursprunge dieses Instituts dachte.

---

*) Siehe über diesen Schriftsteller das 2. und 3. Cap. und die Nachricht über die benutzten Bücher.

Dieses sind die hauptsächlichsten Zeugnisse über die Stiftung der Beghinen durch den Lütticher Lambert.

Ehe wir uns nun in die Geschichte des Streites, der im 17. Jahrhundert über den Ursprung der Beghinen geführt ist, einlassen, halte ich es nicht für überflüssig, nachdem ich die Stiftungsjahre einiger Beghinhöfe angeführt haben werde, dem deutschen Leser, der diese Anstalten nicht aus eigner Anschauung kennt, eine kurze Beschreibung der Lebensweise der Beghinen und der Verfassung der Beghinhöfe zu geben.

Nach dem Beispiele der lütticher Beghinen-Gemeinde bildeten sich in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts Beghinhöfe bei den meisten Städten Belgiens und der Nachbarländer. Es ist zu bemerken, dafs ursprünglich alle Beghinhöfe aufserhalb der Städte angelegt sind, und dafs sie erst in späteren Jahrhunderten, wenn sie durch Kriege zuviel litten, in die Städte selbst aufgenommen wurden. Die älteste Stiftung, welche ich nach dem Lütticher habe auffinden können, ist die des Beghinhofs von Tirlemont (Thenae) im Jahre 1202 (siehe *Aub. Miraeus Opp. Diplomat. et Histor. edit. Foppens. Tom. IV. pag. 529*). Valenciennes erhielt 1212 einen Beghinhof, Douai 1219, Gent 1227, Antwerpen 1230, Löwen und Brügge 1234, Brüssel 1250, Mecheln 1257. In den gröfseren belgischen Städten, Brüssel ausgenommen, wo der Beghinhof im Jahre 1796 aufgehoben ist, giebt es noch jetzt einen oder mehrere Beghinhöfe.

Der Leser wird den Beghinen den richtigen Platz in seiner Vorstellung anweisen, wenn er sich dieselben in einem Mittelzustande zwischen dem weltlichen und klösterlichen Leben denkt. Um an Bekanntes anzuknüpfen, kann man sie mit Nonnen vergleichen, aber eigentlich nur um zu sagen, dafs sie in den Hauptpunkten von den Nonnen abweichen und sich in dieser

Beziehung mehr durch negative als durch positive Merkmale auszeichnen. Nonnen befolgen eine oft sehr strenge Ordensregel: bei den Beghinen kann höchstens von einer mäfsigen und nüchternen Lebensweise die Rede sein. Nonnen geloben Gehorsam und Keuschheit für ihr ganzes Leben: die Beghinen versprechen den Vorsteherinnen der Anstalt nur für die Zeit Gehorsam, welche sie in der Anstalt bleiben wollen, und haben das Recht, den Beghinhof zu verlassen um sich zu verheirathen. Nonnen entäufsern sich beim Eintritt ins Kloster ihres Eigenthums: die Beghinen behalten die freie Verfügung über ihre zeitlichen Güter. Nonnen tragen ihre unveränderliche Ordenstracht: die Beghinen hatten zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten verschiedene Kleidung, indem ihnen ursprünglich nur vorgeschrieben ist, sich einfach und anspruchslos zu tragen u. s. w. In den Augen der Kirche ist das Leben der Beghinen stets für weniger verdienstlich als das klösterliche angesehen.

Der eigenthümliche Anblick eines Beghinhofes entspringt aus der Menge kleiner abgesonderter Häuser, welche, von einer gemeinsamen Ringmauer umgehen, den Hauptbestandtheil dessen, was man einen Beghinhof nennt, ausmachen. In den Häusern wohnen die Beghinen einzeln oder zu zwei, drei oder vier zusammen, führen aber jede ihre gesonderte Haushaltung. Ihre Wohnung und ihr Hausgeräth dürfen nur höchst einfach sein. Auf dem Hofe selbst befindet sich meistens eine Bäckerei und eine Brauerei, wo sie ihre dahinschlagenden Bedürfnisse kaufen können. Die Wohlhabenderen unter ihnen leben auf ihre oder ihrer Verwandten Kosten und bedenken in ihrem Testamente die Anstalt nach Gutdünken. Die Unbemittelteren, und deren ist die Mehrzahl, ernähren sich durch Handarbeiten: die genter

Beghinen sind z. B. als gute Näherinnen bekannt. Einige unterrichten auch junge Mädchen im Lesen und Schreiben und in weiblichen Arbeiten. Sie dürfen mit Erlaubnifs der Vorsteherinnen in die Stadt gehen. Die Armen und Gebrechlichen werden auf Kosten der Anstalt verpflegt ohne der Stadt zur Last fallen. In den Statuten des brüsseler Beghinhofs vom Jahre 1271 *) ist bestimmt, dafs wenn eine Beghine sich ein Häuschen aus ihren Mitteln baut, dies nach ihrem Tode Eigenthum der Gemeinde wird. Wittwen wurden nur aufgenommen, wenn sie sich ein Haus aus eigenen Mitteln bauten. Das gemeinsame Eigenthum der Beghinenschaft besteht also erstens in einer gewissen Anzahl Häuser, über die zu Gunsten unbemittelter Ankömmlinge verfügt werden kann; zweitens in einem Krankenhause und drittens in einer Kirche. Das Krankenhaus (*infirmaria*) wurde stets als das Hauptstück des gemeinsamen Eigenthums betrachtet. Unter der Rubrik *bona infirmariae* werden überhaupt alle gemeinsamen Einkünfte, die der Kirche ausgenommen, aufgeführt, und von diesen Einkünften des Hospitals werden auch alle gemeinsamen Ausgaben, namentlich die Armenpflege und alle Bau- und Reparaturkosten, die den ganzen Hof angehen, z. B. für Wege, Gräben, Brücken, Zäune u. s. w. bestritten. Endlich befindet sich in einem wohleingerichteten Beghinhofe eine Kirche oder Capelle, an der ein Pastor und ein oder mehrere Capläne angestellt sind. Es ist zu bemerken, dafs nicht alle Beghinhöfe, wie der Lütticher, von Anfang an eine Kirche und einen Pfarrer hatten. Die Beghinen besuchten die Parochialkirchen und erhielten anfangs von den Bischöfen nur die Erlaubnifs, im Hospitale für die Kranken eine Capelle einzurichten und

*) vollständig abgedruckt bei *Ryckel p.* 176—182.

einen Caplan anzustellen, der Messe lesen und die Sacramente verrichten durfte. Der Bischof *Guido* von Cambray erlaubte im Jahre 1239 den Beghinen von Valenciennes, dafs ihr Caplan für sämmtliche Beghinen Gottesdienst halten und die Sacramente ertheilen durfte, jedoch *salvo jure parochiali* *). In der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts gestanden die Diöcesanbischöfe den meisten Beghinhöfen die Trennung von den Parochial-Kirchen und eigene Pfarrer zu, so dafs die Beghinhöfe auf diese Weise kleine abgesonderte Kirchspiele bilden.

Der Pfarrer (*curatus, presbyter, investitus, parochianus* und *rector* genannt) bildet mit den Vorsteherinnen (*magistrae principales*) den Magistrat, d. h. die verwaltende und polizeiliche Behörde der Anstalt. Die Zahl der *magistrae* ist verschieden, zwei, vier oder acht. Zuweilen gehörten zu diesem Rathe noch einige *Tutores* oder *Provisores*, so z. B. bestand der Rath des Brüsseler Beghinhofs aus dem Pfarrer, den vier Vorsteherinnen und den vier Provisoren. Beim Eintritt in die Anstalt mufste die Beghine dieser Behörde Gehorsam geloben, ungefähr nach folgender Formel: „*Promitto tibi Domino Parochiano et Magistrabus nunc existentibus et futuris obedientiam et castitatem tam diu ac in curia Beghina habitabo.*" Die Neuaufzunehmenden mufsten ein Noviciat bestehen, dessen Dauer an verschiedenen Orten verschieden war.

Die Beghinen hatten nie, wie die Mönchsorden, eine vom heiligen Stuhle genehmigte Regel, sondern einfache Verordnungen, wie sie die verschiedenen Bischöfe in ihren Diöcesen zu machen und zu verändern für gut fanden und über deren Befolgung eben die erwähnte Behörde zu wachen hat.

---

*) *Coens p.* 33.

Die geschichtliche Entwicklung der Statuten des lütticher Beghinhofs läfst sich einigermaafsen verfolgen. Von den Verordnungen, die Lambert selbst den Beghinen ohne Zweifel gegeben hatte, ist nichts bekannt. Nach einer Erwähnung bei *Lumnius* *) hätte schon der Bischof *Radulphus* den Beghinen Privilegien ertheilt und sich in dem darüber ausgestellten Briefe Patriarch der Beghinen geschrieben. *Coens* vermuthet, dafs diese Urkunden, wenn sie vorhanden waren, bei der 6tägigen Plünderung und Verheerung von Lüttich im Jahre 1212 verloren gegangen sind. Die nächste Erwähnung von Statuten findet sich in dem oben angeführten Schreiben des Bischofs *Henricus Gueldrus* vom Jahre 1266, aus dem hervorgeht, dafs schon unter dem Bischof *Robert* 1240 — 1247 eine schriftliche Verordnung über die Lebensweise der Beghinen ausgearbeitet war: *Libellum quoque, quem de regula et vita beguinarum civitatis et dioecesis nostrae ac earum regimine felicis recordationis D. P. Urbanus IV.* **) *olim, quum esset archidiaconus, dicitur edidisse et compilasse, et cui piae memoriae D. Robertus Leodiensis, praedecessor noster, auctoritatem suam impendit, imo suum fecit et eum observari mandavit, legi saepius in quibuslibet congregationibus faciatis.*

Im Jahre 1283 befahl der Bischof *Johannes* vier Beghinen zu wählen, die alle Excesse gegen die Wohlanständigkeit der Anstalt dem Pfarrer anzeigen und mit

---

*) Siehe *Coens p.* 9, 95.

**) *Urban IV.*, Sohn eines Schuhmachers in Troies in der Champagne, hiefs mit seinem Familiennamen *Jacques Pantaléon* Er war Archidiaconus in Lüttich, Bischof von Verdun und Patriarch von Jerusalem und wurde zum Papst erwählt in Viterbi 29. August 1261. † 2. Oct. 1264.

dessen Zuratheziehung bestrafen sollten, selbst durch Ausstofsung aus der Gemeinde.

Aus den von demselben *Johannes* im Jahre 1287 herausgegebenen Synodal-Statuten*) geht hervor, dafs es Beghinen gab, die aufserhalb des Beghinhofs in der Stadt wohnten. Diese durften aber nicht die Tracht der Beghinen anlegen, genossen auch nicht, wenn sie Handel trieben nnd mehr als 10 Mark in ihrem Geschäfte hatten, die Freiheit von gewissen Abgaben, welche denjenigen Beghinen zukam, die im Hofe selbst wohnten.

Im Jahre 1315 ertheilte der Bischof *Adulphus* einem Rathe von 12 Beghinen mit dem Pfarrer die Vollmacht, beliebige Verfügungen über die Tracht und das Benehmen der Beghinen zu machen.

Im Jahre 1325 endlich gab derselbe Bischof ausführliche Statuten **), denen wir folgende Bemerkungen entnehmen: Jede Beghine soll ihrem Pfarrer in allen erlaubten und anständigen Dingen Gehorsam leisten und wenigstens dreimal im Jahre zur Beichte und Communion gehen. In jedem Beghinhofe soll eine Vorsteherin sein, welche den Beghinen die Erlaubnifs zum Ausgehen geben mufs. Keine Beghine soll sich ohne Aufsicht in der Stadt umhertreiben, noch unanständige Lieder singen. Nach dem Läuten der Abendglocke soll keine Beghine vor der Thüre an der Strafse sitzen und nicht anders ausgehen als im äufsersten Nothfalle. Personen männlichen Geschlechts über 10 Jahren sollen sich nicht in den Häusern der Beghinen aufhalten, auch sollen keine fremde Weiber unter ihnen wohnen. Wenn eine Beghine bestraft wird, so müssen Alle auf den Ruf einer

*) Gedruckt in *Edm. Martene Thesaur. nov. Anecdot. Paris* 1717. *fol. Tom. IV. col.* 879.

**) *Coens p.* 10 — 14.

besonderen Glocke dabei erscheinen. Keine Bestrafte darf sich gegen ihre Verwandten über diejenigen beklagen, welche bei ihrer Bestrafung mitgewirkt haben.

Diese Statuten des Bischof *Adulphus*, denen derselbe im Jahre 1330 noch andere hinzufügte, galten bis zur Zerstörung Lüttichs durch Karl den Kühnen im Jahre 1467.

Im Jahre 1482 unter dem Bischof *Johannes de Hornes* machte der Pfarrer mit den Vorsteherinnen neue Statuten. Damals durften die Beghinen noch Kleider von weifser, grauer oder brauner Farbe tragen. Auch über die Kopfbedeckung war nichts Bestimmtes vorgeschrieben. Sie sollten nur *affuleurs et loyeurs convenables* tragen, ohne grofse *couvrechiefs* unter dem *affuleur*.

Hundert Jahre später gab der zweite Erzbischof von Mecheln *Joh. Hauchinus* 1583 — 1589 mehrere neue Vorschriften für die Beghinen seiner Diöcese, denen er unter andern die schwarze Farbe der Kleidung vorschrieb. Die Lütticher trugen jedoch noch später grau, an andern Orten nahm man blau, und in Namur, Nivelles und Huy hatten sie ganz gewöhnliche weltliche Kleider.*)

Hauchinus verbot den Beghinen musikalische Instrumente zu spielen und zu singen. Bei 3 Gulden Strafe dürfen sie keine junge Hunde halten und bei zwei Gulden Strafe keine Arbeiten machen, die für Hochzeiten und Festlichkeiten bestimmt sind. Wenn eine Beghine der Unkeuschheit überführt wird, so verliert sie ihr bestes Bett und wird als ehrlos vom Hofe gejagt. Wenn eine Beghine in den Ehestand treten will, so soll sie bei Zeiten ihr Hausgeräth zusammenpacken und abziehen, sonst mufs sie 12 Gulden Strafe bezahlen.**)

---

*) *Coens p.* 18.

**) *Ryckel p.* 532 *sq.*

In folgenden Werken habe ich Abbildungen von Beghinentrachten gefunden:

Histoire des ordres monastiques, réligieux et militaires et des congrégations séculières de l'un et l'autre sexe par le P. Helyot, continuée par le P. Max. Bullot. Paris 1718—1721. 8 vol. 4°. Der 8te Band dieses Werkes enthält eine antwerpener und eine amsterdamer Beghine. — *Lettre de Mr. l'Abbé S*** à Mlle. de G*** Béguine d'Anvers. Paris. 1731. kl. 8.* giebt die Tracht der antwerpener Beghine, die zum Ausgehen angekleidet ist, nach Helyot, und aufserdem eine antwerpener Beghine, die zur Kirche geht. — *Collection de costumes de tous les ordres monastiques supprimés à différentes époques dans la ci-devant Belgique. Brux. chez Ph. J. Maillart et Soeur, Graveurs, rue d'Epéroniers No. 480. kl. 4.* ohne Jahreszahl (scheint zu Anfang dieses Jahrhunderts erschienen zu sein) enthält eine brüsseler und eine löwener Beghine. Den dort abgebildeten grofsen runden Deckel tragen die löwener Beghinen nicht mehr auf dem Kopfe. — *Habits sacerdotans et réligieux Brux. à l'établissement encyclographique Quai au foin No. 33. 2 vol. 4.* ohne Jahreszahl (scheint erst vor einigen Jahren erschienen zu sein) enthält colorirte Abbildungen nach den vorgenannten Werken copirt.

Da die Tracht der Beghinen von Zeit zu Zeit kleine Veränderungen erleidet und die angeführten Abbildungen auch nicht Jedermann zugänglich sind, so habe ich, um meinen Lesern eine Anschauung zu geben, in Gent, dem Hauptsitz des Beghinenwesens, neue Zeichnungen nach der Natur machen lassen *). Herrn *Félix De Vigne*, der sich viel mit dem Studium des Costüms beschäftigt

*) Siehe Tafel I.

hat, gelang es auf meine Bitte, eine Beghine vom dortigen kleinen Beghinhofe zum Sitzen zu bewegen. Die unbedeutenden Punkte, in denen die Tracht des kleinen von der des grofsen genter Beghinhofes abweicht, werde ich in der folgenden Beschreibung anmerken.

Die Kopfbedeckung: Den behaarten Theil des Kopfes bedecken die Beghinen zunächst mit einer ganz einfachen leinenen Haube ohne Besatz, welche mit zwei Bändern unter dem Kinne befestigt wird. Die genter Beghinen bedecken den vordern Rand der Haube aufserdem mit einer ungefähr vier Finger breiten leinenen Binde, deren mittlerer Theil auf dem Vorderkopfe aufliegt und deren Enden beiderseits zwischen Auge und Ohr herabsteigen, um unter dem Kinne mit einer Stecknadel zusammengeheftet zu werden. Die löwener Beghinen tragen die Haube allein ohne die Binde. Binde und Haube werden von dem sogleich zu beschreibenden Tuche gröfstentheils verdeckt und sind daher in der Abbildung, Figur 1, nicht sichtbar. Diese Haube, welche sich von einer ganz gemeinen Frauen- oder Kinder-Nachtmütze nicht unterscheidet, ist es, welche im Französischen *béguin*, *béghin*, *béguinet* und im Flämischen *begyne* genannt wird.

Ueber der Haube wird das in Fig. 1 u. 2 dargestellte Tuch (fläm. *doek*, franz. *lincueil*) angelegt. Es ist ebenfalls von Leinen, 1 Elle breit und 7/4 Elle lang. Fig. 1 zeigt, wie das eine Ende dieses Tuches unter dem Kinne hergezogen und auf der rechten Schläfe mittelst einer Stecknadel befestigt ist. Das Tuch wird so um Kopf und Hals gewunden, dafs es des Abends, ohne sich zu entfalten, abgenommen werden kann, und so eine Woche lang getragen. Der vordere Rand des Tuches liegt nicht der Stirne eng an, sondern steht rechts und links bauschig ab, wie in Figur 1 und 2 zu sehen ist. Die Be-

ghinen vom grofsen genter Beghinhofe, welche das Tuch eng um die Stirne tragen, nennen deshalb die vom kleinen Hofe zum Spott *oorendragers*, d. h. Horntragende. Diese Kopfbedeckung war die der Frauen im 13ten Jahrhundert und ist auch jetzt kein der Beghinentracht eigenthümliches Element, sondern wird noch ebenso oder mit ganz unerheblichen Abweichungen von Nonnen verschiedener Orden und von frommen Genossenschaften wie den *Soeurs noires*, *Soeurs hospitalières etc.* getragen.

Die Körperbedeckung ist für gewöhnlich eine Jacke oder Leibchen (*corps de jupe*) mit langen Aermeln und ein Rock (*jupon*), beides schwarz. Figur 2, die zum Ausgehen angezogen ist, trägt über ihrem Rock noch eine Schürze und hat die *faille* über den Kopf gehängt. Die *faille* ist ein ungefähr 2 Ellen breites und 4 bis 6 Ellen langes viereckiges Tuch von Seide oder Wolle, fast immer schwarz, selten auch von weifsem Leinen, das die Frauen der mittleren Volksklasse auf der Strafse über den Kopf hängen. Sie ist spanischen Ursprungs und ihr Gebrauch noch jetzt in Belgien sehr gemein. In der Kirche und an Sonn- und Festtagen tragen die genter Beghinen ein dunkelblaues Kleid aus einem Stücke (*robe*), das so lang ist, dafs es den Boden berührt, doch ohne zu schleppen. Die Beghinen vom grofsen Hofe haben schwarze Aufschläge an diesem Kleide. Beim Eintritt in die Kirche hängen sie ein viereckiges Stück Leinwand von 3 Ellen Länge und 7/4 Elle Breite, *vouwte* (fläm., sprich *wuchte*) über den Kopf, siehe Fig. 3. Die Falte, welche vom Scheitel auf den Rücken herabsteigt, ist nicht künstlich gemacht, sondern fällt von selbst. Beim Abendgottesdienste (*salut*) im grofsen Beghinhofe zu Gent, den man als eine Sehenswürdigkeit zu besuchen pflegt, geniefst der Fremde, der sich ge-

wöhnlich am Eingange der Kirche hält, den seltsamen Anblick von ungefähr 600 solcher Gestalten, die sämmtlich knieen und ihm den Rücken zukehren. Die Beghinen vom kleinen Hofe tragen beim Gange nach der Kirche die *vouwte* unter dem Arme, die vom grofsen tragen sie zusammengelegt auf dem Kopfe (die löwener Beghinen haben den Ausdruck *vouwte* nicht, sondern nennen diesen Schleier eine weifse *faille*). An den hohen Festen wird die *vouwte* durch ein schwarzes Tuch ersetzt, *caproen* genannt, das sich von der *faille* nur dadurch unterscheidet, dafs es kürzer ist. Dieser *caproen* ist auch ihre Trauerkleidung.

Die beschriebenen Kleidungsstücke machen die Tracht der eigentlichen Beghinen aus, dasjenige was sie *habyt* (*habit*) nennen. Die Novizen haben kein dunkelblaues Feierkleid und keine weifse *vouwte*. Sie tragen beständig eine Jacke und Rock, welche beide, sowie ihre *vouwte*, schwarz sind.

Im grofsen Beghinhofe zu Gent giebt es aufser den eigentlichen Beghinen und Novizen noch Damen von Stande (*groot-juffer*), welche mit den Beghinen weiter nichts gemein haben, als dafs sie dort wohnen, übrigens aber gar nicht gebunden sind. Sie sind wahrscheinlich gleichbedeutend mit den von *Lady Morgan* erwähnten *dames chambrées*.

Nach den vorstehenden Daten über die Verfassung der Beghinhöfe und die Lebensweise ihrer Bewohnerinnen können wir ungefähr folgende Definition dieser Personen aufstellen: „Beghinen sind Personen weiblichen Geschlechtes, und zwar Jungfrauen oder Wittwen, welche sich vereinigen, um von der bürgerlichen Gesellschaft abgesondert unter einem Pfarrer und selbstgewählten Vorsteherinnen zu wohnen, und fromm, arbeitsam und keusch — doch nur auf beliebige unbestimmte Zeit

— zu leben." Die Freiheit, welche die Beghinen haben, zu jeder Zeit in die bürgerliche Gesellschaft zurückzutreten und darin ohne alle nachhaltige Verpflichtung weiter zu leben, ist das Eigenthümliche dieses Instituts. Ueber die Häufigkeit des Rücktritts fehlt es mir an statistischen Angaben. Der Bischof von *Bois - le - Duc* (*Episcopus Sylvaeducensis* bei *Ryckel pag. 732*) sagte über den Punkt des Heirathens in einem Gutachten vom Jahre 1630: *In hisce partibus ob moderatam climatis temperaturam raro ignem noxium Belgicae virgines sentiunt et nescire virum suave putant, Christum sponsum habentes.*"

Aus dem Gesichtspunkte der Freiheit, welche dies Institut den Frauen läfst, ist dasselbe in Beziehung auf den belgischen Volkscharakter psychologisch treffend beurtheilt in einem Gutachten des Bischofs *Malderus* *) von Antwerpen vom Jahre 1630, worin sich derselbe ungefähr so ausspricht:

Das Beghinen-Institut ist freilich kein geistlicher Orden, aber doch eine fromme Genossenschaft, und in Beziehung auf jenen vollkommneren Stand als eine Vorschule zu betrachten, in welcher das zur Andacht geneigte weibliche Geschlecht in Belgien auf eine der Sinnesart und dem Charakter des Volkes sehr angemessene Weise lebt. Denn dies Volk ist eifersüchtig auf seine Freiheit und will sich lieber leiten als zwingen lassen. Obgleich es ohne Frage verdienstlicher ist, sich durch die feierlichen Gelübde der Keuschheit, des Gehorsams und der Armuth dem Himmel zu weihen, und es auch sehr viele fromme Frauen in Belgien giebt, die diese Gelübde der That nach zu halten geneigt sind, so scheuen doch die meisten das unwiderrufliche Ver-

*) *Ryckel p.* 731.

sprechen. Sie wollen lieber unverbrüchlich keusch sein als unverbrüchliche Keuschheit geloben; sie wollen gern gehorchen, aber ohne sich zum Gehorsam förmlich zu verbinden; lieber in mäfsigem Genufs ihres Vermögens der Armuth sich befleifsigen als ihr Eigenthum auf einmal gänzlich aufgeben, wodurch sie sich auch die Möglichkeit nehmen würden, den Armen, die es verdienen, nach Kräften wohlzuthun. Sie wollen sich lieber in freier Knechtschaft stets von Neuem unterwerfen, als sich ein für allemal gefangen geben, um so durch die täglich wiederholte freiwillige Entsagung das mangelnde Verdienst der ewigen Einschliefsung einigermafsen zu ersetzen."

Das Beghinenwesen stammt aus einer Zeit, in welcher man, nach dem damaligen Verständnifs der aus dem Morgenlande eingeführten christlichen Religion, auch den naturgemäfsen sinnlichen Genüssen entsagen zu müssen glaubte, und sich in der zuversichtlichen Erwartung der himmlischen Freuden auch leichter über die irdischen Freuden hinwegsetzen konnte. Selbstvervollkommnung durch Entsagung schien dem christlichen Mittelalter ein verdienstliches Werk. Die neuere Zeit ist einen Schritt weiter gegangen. Sie mifsbilligt das ehelose Leben nicht allein als naturwidrig, sondern sieht überhaupt in dieser Art Streben nach Vollkommenheit mehr ein egoistisches Zurückziehen in sich selbst und fordert vor Allem Thätigkeit im Leben und in der bürgerlichen Gesellschaft von den Mitgliedern derselben.

Man würde daher sehr irren, wollte man glauben, die Beghinhöfe wären jetzt in ihrer Blüthe. Viele sind eingegangen und alle sind weniger zahlreich bewohnt als früher. So wohnen z. B. in Löwen im grofsen Beghinhofe, der in seiner besten Zeit 400 Frauen zählte, nur noch 60. In dem kleinen Hofe daselbst leben sieben

Beghinen. Die Blüthe dieser Anstalten fiel in das 13te und 14te Jahrhundert. Schon in der Mitte des 15ten geriethen sie in Verfall, und sie tragen jetzt dazu bei, den merkwürdigen Contrast zu vermehren, den der Deutsche in Belgien überall findet, wo einerseits die neuesten Fortschritte des 19ten Jahrhunderts: Eisenbahnen, Preſsfreiheit und ein mit fast republicanischen Einrichtungen umgebener Thron, andrerseits mittelalterliche Institutionen mit ihren alternden aber eifrig conservirten und restaurirten Zügen scheinbar friedlich neben einander stehen.

Ob indeſs die Anstalten, von denen wir handeln, nicht auch noch jetzt für den Zustand der Gesellschaft in Flandern recht passend sind, darüber könnte man nur entscheiden, wenn man in den eigentlich flämischen Städten wie Gent und Brügge längere Zeit gelebt hätte. Nur bitte ich den geneigten deutschen Leser, sich das Leben in den Beghinhöfen nicht zu idyllisch und heilig zu denken. Man lese in dieser Beziehung die im V. und VI. Capitel mitgetheilten Einzelnheiten über die Geschichte des vilvorder Beghinhofes, und man wird von diesem Vorurtheil zurückkommen.

II. Capitel.

Erörterung der Frage, ob die heil. Begga, Fürstin*) von Brabant, gegen das Ende des 7. Jahrhunderts die Beghinen gestiftet habe? Widerlegung der bis zum Jahre 1630 dafür vorgebrachten Gründe.

Ueber die Entstehung der Beghinen herrschte noch zu Anfang des 17. Jahrhunderts grofse Dunkelheit. Niemand hatte sich mit der Untersuchung ihres Ursprungs angelegentlich beschäftigt. Es mochte vielleicht Manchen eingefallen sein, der Namensähnlichkeit wegen, die heilige Begga, Fürstin von Brabant, die gegen das Ende des 7ten Jahrhunderts starb, könnte wohl die Stifterin der Beghinen sein. Diese Volksmeinung fand ihren Weg in die *Chronica Brabantiae* (das älteste ist 1427 erschienen), in denen es heifst *„Ab hac Begga dicitur, quod Beghinae nomen suum primo acceperunt."* In derselben Chronik wird auch erzählt, S. Begga sei in Cöln begraben, während sie doch in dem von ihr gestifteten Kloster zu Andennes (Andana) an der Maas ruht. Diese Chronik ist überhaupt voll von Mährchen. *Molanus* hatte einst jene Meinung ausgesprochen, sie nachher aber zurückgenommen. Er sagte**) in dem *Martyrologium Usuardi Lovanii 1568: Eodem die (17. Decembr.) apud septem Ecclesias inter Namurcum et Huyum transitus****)

---

*) Die heil. Begga wird gewöhnlich von den Schriftstellern „Herzogin" von Brabant genannt. Dieser Titel stammt aber aus dem 9. Jahrhundert.

**) s. *Coens p.* 49. 50.

***) der Uebergang in das Leben jenseits, der Tod.

B. Beggae, Viduae relictae Ansigisi Ducis, ac sororis S. Gertrudis, quae in statu viduali se et sua Deo mancipans, Monasterium Andenniense fundavit ac Beginas, quae ab ipsa nomen trahunt, primo instituit. In den späteren Ausgaben liefs er aber die Erwähnung der Beghinen fort und im Jahre 1573 sagte er sogar im *Indiculo SS. Belgii. Lovanii: Sunt qui scribant ab hac Begga Beghinas nomen suum habere, sed id parum aut potius nihil habet probabilitatis.* *Coens* hatte die Stiftung der Beghinen durch S. Begga in der Familie des *N. Cools*, der 1562 — 1599 Pfarrer des brüsseler Beghinhofs war*) manchmal als ein Ammenmährchen (*anilem fabellam*) erwähnen gehört. In demselben Sinne spricht sich *Fanius* **) aus: „*Non defuere tamen, qui ob paronomasiam et vocis similitudinem nescio quam, Beghinas a S. Begga, Pipini cognomine Landensis primi Brabantiae ducis filia, et D. Gertrudis apud Nivellas Brabantorum oppido virginitate Christo consecrata nobilis sorore, nomen habere putaverint: sed cum nullo solidae rationis nitantur fundamento aut idonei Scriptoris autoritate, sed inanibus ducantur conjecturis, merito illorum opinio ut ridicula et absurda rejicienda est et jam dudum a viris cordatis repudiatam constat.* Dafs ein Institut während der ersten 500 Jahre seines Bestehens verborgen geblieben sein sollte, war doch auch wirklich schwer zu glauben. *Lumnius* ***) sagte daher Anno 1602: *Aliqui docti viri et magnae authoritatis existimarunt, et etiam olim in libris suis scripserunt, nomen Beghinae provenisse a S. Vidua Begga, et quod ipsa fuisset prima*

*) *Coens p.* 3.
**) Ebend. p. 57.
***) Ebend. p. 5. 6.

fundatrix Beghinagiorum; quod certe tempus, in quo S. Begga vixit et defuncta est, prohibet nos credere: ipsa enim non vixit usque ad annum Dom. 700, qui jam 900 annis praeteriit; et eam aetatem 900 annorum nulla Beghinagia quae nunc sunt ab initiis suis computare vel habere possunt, quandoquidem ne unum ultra 430 annis aut circiter extiterit.

Man sieht, dafs unter diesen Umständen Dreistigkeit dazu gehörte, die heil. Begga zur Stifterin der Beghinen und Beghinhöfe zu machen; aber sei es, dafs man vornehme Damen durch einen erlauchten Ursprung des Beghinen-Instituts zu bewegen hoffte, in gröfserer Anzahl in dasselbe einzutreten, sei es, dafs man der Infantin *Isabella Clara Eugenia* damit eine Artigkeit erzeigen wollte, kurz es ist Thatsache, dafs im ersten Viertel des 17. Jahrhunderts die Meinung, die heil. Begga habe die Beghinen gestiftet, in lebhafteren Umlauf gebracht wurde und dafs man damit umging, diese heilige sogenannte Herzogin von Brabant förmlich als Stifterin einzusetzen. Der Abt *Ryckel* in Löwen, einer der Hauptbeförderer dieser Neuerung, erzählt einige Jahre später in seiner *Vita S. Beggae Lovan. 1631. p. 439 — 441* ziemlich naiv einige darauf bezügliche Umstände. Er beurtheilt zuerst die Frage, die man damals aufgeworfen hatte, ob nicht die ausdrückliche Zustimmung des Papstes zur Einsetzung der heil. Begga als *Fundatrix Begginarum* (das Wort wird von *Ryckel* immer mit *gg* geschrieben, um die Ableitung aufrecht zu halten) erforderlich sei? und meint, der Papst habe sich freilich die Heiligsprechungen und die Sanction von Ordensstiftungen vorbehalten: da es sich jedoch hier nur um Annahme einer alten Heiligen zur Stifterin eines Instituts, das kein Orden sei, handle, auch kein Verbot des Papstes für diesen Fall vorzuliegen scheine, so könne man füglich die besondere

Genehmigung des Papstes entbehren; auch mit dem Bischof sei es dasselbe: indefs da diesem die Begginen zunächst untergeben wären, von demselben auch gewifs keine abschlägige Antwort zu befürchten stände, so wäre es doch wohl rathsamer, ihn um seine Genehmigung anzugehen. Man wandte sich daher an den Erzbischof von Mecheln *) und da dieser der Sache nicht abgeneigt war, auch an den päpstlichen Nuntius *Johannes Franciscus a Balneo, Archiepiscopus Patracensis.* — Der Erzähler bemerkt bei dieser Gelegenheit, dafs der Nuntius kürzlich zum Cardinal ernannt sei und dafs er die Ehre gehabt habe, ihm dazu Glück zu wünschen „*cujus nuper purpuram veneratus et singularem humanitatem fui expertus.*" — Beide Herren erklärten denn, nach Erwägung der vorhandenen Beweisgründe, die Sache nicht allein für zulässig, sondern für allgemein beförderungswürdig. Der genannte Erzbischof ertheilte also den *Begginagiis* seiner Diöcese volle Freiheit, die heilige Begga als Stifterin zu verehren und weihete persönlich am 20. December 1626 (der 17. ist der Todestag der Heiligen) die Feier der heiligen Begga in der Kirche des Begginagiums in Brüssel in Gegenwart der Infantin *Isabella Clara Eugenia* (der die *Vita S. Beggae* dedicirt ist), des päpstlichen Nuntius, des Cardinals *Alphonso de la Cueva* und vieler geistlichen und weltlichen Herren und im Beisein der ganzen Beghinengesellschaft durch ein Hochamt ein. Der Nuntius aber bewilligte den

*) Dies war der vierte Erzbischof von Mecheln, *Jacobus Boonen.* Das Erzbisthum Mecheln wurde im Jahre 1559 vom Papste *Pius IV.* für den Cardinal *Granvella* gestiftet:

I. *Granvella* 1559 — 1583.
II. *Joh. Hauchinus* 1583 — 1589.
III. *Matth. Hovius* 1589 — 1620.
IV. *Jacob Boonen* 1621 — 1655.

Kirchen aller der Beghinhöfe, welche die heilige Fürstin von Brabant zur Patronin und Gründerin ihres Instituts annehmen würden, Indulgentien. Auf diesen Antrieb verbreitete sich diese Verehrung durch Brabant und Flandern und veranlafste auch bei den Beghinen zu Antwerpen den Wunsch, das Beispiel der Brüsseler nachzuahmen.

Es widersetzten sich jedoch auch — wie *Mosheim p. 77* erzählt — viele bedeutende Beghinhöfe dieser Neuerung, indem sie behaupteten, nur dem heiligen Stuhle stehe es zu, Jemandem öffentliche kirchliche Verehrung zuzuerkennen. Der Eifer für die heilige Begga liefs daher bedeutend nach, ja die Verehrung derselben wurde ganz wieder unterlassen.

Ryckel berichtet dies selbst. Als er sich darüber beim Erzbischof beklagte, gab derselbe zur Antwort „*se fortissime credere id quod primo sensit de Begga*" (was *Ryckel* auch nehmen konnte wie er wollte) und als derselbe weiter in ihn drang, er möchte die Verehrung wieder einführen, sagte er: er wolle Niemand zwingen. Soweit *Ryckel.*

Unter denjenigen, die mit den Umtrieben zu Gunsten der heiligen Begga unzufrieden waren, befand sich der antwerpener Canonicus *Petrus Coens.* Derselbe widerlegte die Behauptungen der Begga-Anhänger auf eine sehr bündige Weise in einer kleinen Abhandlung: *Disputatio historica et brevis disquisitio, an Beghinae nomen institutum et originem habeant a S. Begga Brabantiae Ducissa*", die er zu Anfang des Jahres 1628 als Manuscript für Freunde drucken liefs. Sofort erschienen, noch in demselben Jahre, im Buchhandel zwei Gegenschriften, eine lateinische von *Zegerus ab Hontsum: Declaratio veridica quod Begginae nomen etc. habeant a S. Begga etc.* und eine flämische vom Pater *Elias a*

S. Theresa „het Gheestlyck Palays der beggyn-hoven.“ Die mannigfachen Entstellungen und Spitzfindigkeiten, die in diesen beiden Schriften vorgebracht waren, veranlafsten *Coens* den Gegenstand noch gründlicher und ausführlicher zu behandeln in dem 1629 erschienenen Buche *) ***Disquisitio historica de origine Beghinarum et Beghinagiorum Belgii cum adjunctis notis quibus Declaratio veridica etc. illustratur Leodii. kl. 8. 239 Seiten,*** in dem er sich zugleich die Mühe giebt, seinen Gegnern in allen ihren Winkelzügen zu folgen, und sie vollständig zu Paaren treibt.

Es genügt kurz anzuführen, was die heilige Begga gethan hat, um den Leser zu überzeugen, dafs weder sie noch ihre Schwester, die heilige Gertrude, die Beghinen gestiftet haben. Wir werden dann mit *Coens* Hülfe die Unrichtigkeit einer Angabe des berühmten Alterthumsforscher *Gramaye* nachweisen und die dadurch entstandene Verwirrung aufheben.

Pipin **) von Landen, erster Fürst von Brabant, hatte mit Iduberga oder Itta zwei Töchter: Gertrude und Begga. Iduberga stiftete Anno 650 auf Antrieb des heiligen Amandus ein Kloster (*monasterium*) zu Nivelles und setzte ihre Tochter Gertrude, eine gottselige Jungfrau, demselben als Aebtissin vor; auch nahm sie selbst (Iduberga) den Schleier. 36 Jahre später, nach dem Tode der Gertrude, stiftete ihre Schwester Begga, deren Gemahl Ansigisus ein Jahr vorher (685) ermordet worden war, ebenfalls ein Kloster zu Andana (Andennes), auf dem rechten Maasufer zwischen Namur und Huy ***„In loco Andanensi coenobium simile Nivellensi fun-***

*) Auf diese zweite Schrift von *Coens* beziehen sich die vielen in dieser Abhandlung vorkommenden Citate.

**) *Coens p.* 49—58.

davit, in quo virgines sub religione congregavit, quas secundum Canonum praecepta claustris regularibus munivit. Ex Monasterio autem S. Gertrudis expetivit personas probatas quas claustro et vitae puellarum praefecit." So heifst es in einer handschriftlichen *Vita S. Beggae*, die sich Anno 1629 zu Andennes befand. Ferner sagt der Verfasser der *Vita S. Gertrudis*, der selbst in Nivelles und kurz nach dem Tode der heiligen Begga auch in Andennes persönlich zugegen war „*Begga quoque venerabilis Matrona . . . . Monasterium construxit petiitque ab Agnete, quam diximus Abbatissam, et ejus sororibus sacras virgines et Reliquias, ut coeptum opus posset absolvere, dataeque sunt ei Reliquiae et libri sanctarum Scripturarum et ejusdem habitus aliquot Religiosae sorores, quae illic monasticae religionis prima jacerent fundamenta.*" In einer andern *Vita S. Gertrudis* heifst es: „*(monaster. construxit S. Begga) ubi religiosam vitam duceret aliasque virgines in servitutem divinam perpetua stabilitate ordinaret* *)." Die niveller sowie die andaner Damen waren zur ewigen Keuschheit verpflichtet, hatten ein gemeinsames Refectorium, Schlafsaal u. s. w. — Im Jahre 1153 wurde Andana zerstört und *Aegidius*, der doch wohl wissen mufste, ob die andaner Damen mit Beghinen gleichbedeutend waren, erzählt dies mit folgenden Worten: „*Andana miserabiliter exusta est, Praebenda destructa, sanctaeque moniales satis inhoneste expoliatae.*" Die Andanerinnen hielten auch noch später an ihre strengere Regel und erklärten selbst Anno 1628, dafs sie bis zu den Zeiten des Grafen *Albo* von Namur „*Sanctimoniales*" genannt worden wären. Sie waren wirkliche Nonnen im engeren Sinne oder doch

*) S. Begga † 695 in Andana als Nonne (*velata*).

wenigstens *Canonicae regulares* bis zu Anfange des 13. Jahrhunderts. Anno 1207 wurden sie durch den Grafen *Philipp* von Namur zu *Canonicae seculares* (weltlichen Stiftsdamen) gemacht und *nobilitate constrictae* oder, wie es an einem andern Orte heifst: *Praebendae earum „nobilibus fuerunt affectae"*. Aber auch die weltlichen *Canonicae* sind in ihrem Stande, ihrer Lebensregel und ihrer Kleidung so sehr von den Beghinen verschieden, dafs, wie *Coens* sagt, wer behaupten kann, Canonissen und Beghinen seien gleichbedeutend, nie weder die einen noch die andern gesehen haben mufs *). — Neben den Frauen waren von Anfang an in Andennes 10 (in Nivelles 30) *Canonici*, und die Zahl der *Canonicae* war in Ardennes 30. — Die niveller Damen scheinen schon früher secularisirt worden zu sein als die andaner. Ueber beide kann man nachsehen die *Vita S. Gertrudis* und *Vita S. Begyae* in *Acta Sanctorum Belgii selecta Tom. IV. u. V.*

In Andana hatte also die heilige Begga keinen Beghinhof gestiftet und man weifs übrigens durchaus nicht, dafs sie noch aufserdem irgend etwas gestiftet hätte.

Ganz Verschiedenes nun von dem Vorstehenden hatte *Gramaye* berichtet und dadurch den Vertheidigern der Begga eine Zeitlang Vorschub geleistet und die Unpartheischen irre geleitet. Ich will zuerst die beiden hierauf bezüglichen Stellen ganz mittheilen:

Gramaye Prof. Lovan: Gallo-Brabantia ad Limitem Eburonicum Brux. 1606. kl. 4. pag. 9. und in

*) Das elegante und von der Beghinentracht gänzlich abweichende Costüm sowohl der niveller als der andaner Stiftsdamen findet sich abgebildet in dem oben citirten Werke: *Collection de costumes de tous les ordres monastiques supprimés etc.* Aus demselben geht auch hervor, dafs beide Stiftungen bis zum Jahre 1797 bestanden, wo sie durch die Franzosen aufgehoben wurden. Ob sie nachher wiederhergestellt sind, weifs ich nicht.

einer andern Ausgabe: *Gallo-Brabantiae antiquitates fol.* ohne Jahreszahl und Druckort. *p. 3* (unter diesen beiden Titeln geht das Buch, das gewöhnlich als „*Nivella*" citirt wird) sagt: *Quoad Religiosarum qualitatem hoc disco ex diplomatibus, utriusque sexus ab antiquo fuisse Collegium, dictos Fratres et Sorores Nivelli Coenobii, et alibi Beginas solas de Nivella tanquam prius ac potius Capituli membrum nominari* (zu den gesperrten Worten ist am Rande bemerkt: *In Bulla Urbani Papae data Idibus ubi eas in suam recipit protectionem*). *Nec mirum videri debet, cum Beginae nomen olim augustum et Nobilibus, medium illud vitae genus inter Coenobiticum et secularem professis, proprium fuisse docere possim. Quod interjecto tempore velut obliteratum, Leodii a quodam, cui le Begge cognomen fuit, resumptum fuit, instituto ad hoc non Collegio, ut olim vocabatur, sed Curia Beginarum. Addam hoc, etiamsi D. Gertrudis votum castitatis emisisse legatur, non videri tamen id universale omnibus Canonicabus (utar hoc ad distinctionem vocabulo) fuisse; cum in vetustis diplomatibus appellentur semper Abbatissa secularis Collegii Nivellensis et princeps Imperii. Certus interim, et Abatissam cum suo Collegio et bona et vitam et habitationem communem habuisse. Cujus rei vestigia in litteris et memoria supersunt, nomina et loca dormitorii, coenaculi, claustri, ambitus etc. et regula ex diversis collecta quam eas habuisse testatur Molanus.* Ferner:

Gramaye Antverpiae Antiquitates. Brux. 1610. kl. 4. Lib. II. Cap. VIII. p. 64 sagt:

Beginarum nomen, etiam in Pandectis nostris notum, etsi quidam inditum velint a linco capitis velamine, Beccam, id est recurvum quid et prominens ostentante, genus earum idem asserentes cum illis in

synodo ob haereses damnatis; aliique originem earum a Lamberto le Begge ante annos 400 Leodii Ecclesiasticorum mores reformante petant; tamen ego, ut prius concedam, addam amplius, ex diplomatibus me scire et diversis Pontificum rescriptis, alias esse nostras Belgicas a Germanicis illis damnatis et amplius, nomen earum Nivellis et Andanae etiam duobus seculis ante Lambertum le Begge in usu et ore fuisse, a D. Begga Canonicarum secularium nobilium fundatrice inditum, ut volunt nostri annales. Libens interim fateor Beginas quae tam frequentes nostram incolunt Brabantiam ab exemplo Leodicensium profectas cum non legerim ullam earum fundationem ante annum 102 (dieser Druckfehler findet sich in allen Ausgaben), *Videatur scriptum Auberti Miraei de harum instituto nuper editum.*

Anno 1602, bemerken wir hier, wufste *Miraeus* in seiner *Origo Beginarum Virginum* durchaus von keinem andern Ursprunge der Beghinen als von *Lambertus Begius.*

Anno 1606 aber schrieb *Gramaye* in Bezug auf die Männer und Frauen in dem von der heiligen Gertrude herrührenden Stifte in Nivelles, er wisse aus Urkunden, dafs sie *Beginae de Nivella* schon vor *Lambertus le Begge* genannt würden und citirte dazu eine Bulle eines Papstes *Urbanus*, ohne hinzuzufügen, welchen *Urbanus* er meine. Darauf sich stützend behaupteten *Zeger van Hontsum* und der Pater *Elias* steif und fest, dies sei *Urban II.* gewesen, zumal da *Gramaye*

Anno 1610 in der *Antverpia* noch hinzugefügt hatte, er wisse aus Urkunden, dafs der Name Begine in Nivelles und Andennes schon 200 Jahre vor *Lambertus le Begge* in Gebrauch gewesen sei, und der Name

stamme von der heiligen Begga. (Freilich war er aufrichtig genug hinzuzufügen, dafs die Beginen in Brabant sehr wohl von den lüttichern stammen könnten, da ihm keine Stiftungs-Urkunde vor 102 bekannt sei. Es ist mir höchst wahrscheinlich, dafs *Gramaye* hier 1202 hat schreiben wollen und dafs er die *litterae fundationis* von Tirlemont (Thenae) gesehen habe, die ich oben S. 11 angeführt). Auch verwies er übrigens auf das bekannte Schriftchen von *Miraeus*.

Anno 1614 nun schrieb *Miraeus*, ohne allen Zweifel auf die Autorität von *Gramaye* hin, von dem er wufste, dafs er in Nivelles die Urkunden durchforscht hatte, in seinem *Chronicon Cisterc. ordin. p. 198*, nachdem er die beiden Meinungen über den Ursprung der Beghinen angeführt: *utut sit, mihi constat, Canonicos et virgines nobiles Nivellenses nuncupari Beginas in veteribus Pontificum diplomatibus quae etiamnunc Nivellis adservantur.*

Wenn nun *Gramaye*, der sich auf eine päpstliche Bulle berief, die er selbst gesehen, Wahrheit berichtet hatte, so konnte *Lambertus* nicht mehr für den Stifter der Beghinen gehalten werden.

Mosheim, der nicht wufste, dafs *Coens* schon diese Verwirrung vollständig aufgeklärt hatte, macht sich mit den angeführten Stellen der beiden grofsen Autoritäten *Gramaye* und *Aub. Miraeus* viel zu schaffen, bringt aber doch durch seine Kenntnifs der Kirchengeschichte heraus, die angezogene Bulle könne von keinem andern als *Urban IV.* herstammen und geht so weit, *Gramaye* hier einer absichtlichen Entstellung der Wahrheit zu verdächtigen. Um der Sache auf den Grund zu kommen, wandte sich *Coens* *) an die rechte Quelle, nämlich

*) *Coens p.* 64.

die Canonici des Collegiums von Nivelles und bekam von denselben folgende höchst bündige Antwort, die ich ganz mittheile, weil darin auch die Stellung der Beghinen in der bürgerlichen Gesellschaft so richtig bezeichnet wird:

Nos infra scripti Canonici Ecclesiae Collegiatae utriusque sexus Oppidi Nivellensis, perlustratis diligenter monumentis et antiquis Registris Ecclesiae nostrae, testamur, nullum in iis reperiri, neque sciri in iis unquam fuisse, Diploma alicujus Papae Urbani quam Urbani IV., quo Beginas Nivellenses accipit in suam protectionem, et aliud transsumptum, litteram ejusdem Pontificis, quibus similiter recipit reclusas et Beginas Dioeccsis Leodiensis in suam protectionem.

Testamur insuper, nobis videri multum a vero aberrasse Cla. D. Joann. Bapt. Gramay et alios eum secutos, qui scripserunt, Dominas Nivellenses olim fuisse vocatas Beginas: Et nihil hic hactenus repertum esse ex quo colligi possit (quod iidem asserunt) Beginae nomen olim augustum et nobilibus, medium vitae genus inter coenobiticam et secularem professis, proprium fuisse, ac inditum esse a S. Begga, Canonicarum secularium fundatrice; quin potius ex archivis nostris constat, fere pauperioribus tantum mulieribus nomen illud olim fuisse tributum prout etiamnum tribuitur, quibus circa annum 1273 unum et 1281 alterum, ac postea adhuc duo hospitalia fuerunt erecta, superioribus turbis ita destructa, ut solae ruinae supersint.

Et omnino judicamus, indubiam fidem adhibendam esse Aegidio Aurcae Vallis (cujus scripta pridem quondam Exc. D. Chapeauille in lucem protulit) qui disertis verbis jam a quatuor seculis scripsit, a cognomine Lamberti le Begue mulieres et puellas quae caste vivere proponunt, Beguines Gallice cognominari.

In quorum fidem his subscripsimus. Actum Nivellae die 27 Octobris anno Dom. 1628.

(folgen die Unterschriften.)

Alsdann wird aus dem *Registro Nivellensi fol. 151* die Bulle selbst mitgetheilt:

Urbanus Episcopus servus servorum Dei Dilectis in Christo filiabus Beginis de Nivella Leodiensis Dioecesis salutem et Apostolicam benedictionem. Sacrosancta Romana Ecclesia devotos et humiles filios ex assuetae pietatis officio propensius diligere consuevit, et ne pravorum hominum molestiis agitentur eos tanquam pia mater suae protectionis munimine confovere. Ea propter dilectae in Christo Filiae vestris justis postulationibus gratioso concurrentes assensu, personas vestras sub Beati Petri et nostra protectione suscipimus, ut sub Apostolicae sedis munimentis quiescentes liberius divinis vacetis obsequiis, nullis adversitatibus impeditae. Nulli ergo omnino hominum liceat hanc paginam nostrae protectionis infringere vel ei ausu temerario contraire. Si quis autem hoc attemptare praesumpserit, indignationem Omnipotentis Dei et Beatorum Petri et Pauli Apostolorum ejus se noverit incursurum. Datum Viterbii Idibus Junii, Pontificatus nostri anno I. *)

Diese Bulle hat nach *Coens* meines Wissens Niemand gedruckt, wenigstens findet sie sich weder in *Aub. Miraeus Op. Diplomatico-Histor. edit. Foppens* noch in *Martene Thesaur. Nov. Anecdot.*, obgleich in letzterem Werke eine grofse Zahl von Bullen *Urban's IV.* mitgetheilt ist. Dasselbe Kirchenregister von Nivella enthält p. 468 das im Schreiben der Canonici angeführte *transsumptum* nämlich die *Litterae ad Beginas et Re-*

*) d. i. am 13. Juni 1262, denn *Urban IV.* war am 29. August 1261 Papst geworden.

clusas Dioeces. Leod. Diese Bulle ist in *Miraeus l. c. I. 429* abgedruckt und vom 7. Juli desselben Jahres *Nonis Julii, Viterbii*) datirt. Endlich findet sich in demselben Werke (*I. 430*) ein drittes Schreiben, denselben Gegenstand betreffend, an den *Decanus Leodiens.*, worin diesem die Beghinen empfohlen werden, am 11. Juli (*V Idus Julii, Viterbii*) also nur 4 Tage später erlassen. Wir haben schon oben aus dem Rescript des Bischof *Henricus Gueldrus* von 1266 gesehen, dafs *Urban IV.*, als er noch Archidiaconus war, ein *libellum* für die Beghinen über ihre *regula et vita* geschrieben haben soll; daher wundert es uns nicht, dafs er auch als Papst sich ihrer gnädigst annimmt.

Aus dem Vorstehenden erhellt nun sattsam, dafs jene Bullen nicht für die niveller Stiftsdamen geschrieben sind. Was hätten diese Damen auch für Ursache gehabt, sagt *Coens*, den Schutz des Papstes gegen die Anfeindungen böser Menschen anzuflehen, da ihnen als Herrinnen des Territoriums viel wirksamere Vertheidigungsmittel, nämlich Gefängnifs und Schandpfahl (*furca*) zu Gebote standen? *Coens**) beschuldigt indessen *Gramaye* nicht der absichtlichen Entstellung, sondern sagt: *Dicam quod sentio. Gramayus deceptus fuit propter diversitatem foliorum Registri et alii ejus vestigia absque ulteriore indagine sunt secuti.* Obgleich *Gramaye* mit grofser Sorgfalt die Archive von fast ganz Belgien durchforscht und dadurch die alte Geschichte des Landes sehr bedeutend aufgeklärt hat, so hat er doch auch Manches ohne gehörige Untersuchung flüchtig niedergeschrieben, wie *Coens* bemerkt, so dafs, was er ohne Autorität hingeschrieben hat, gegen das Zeugnifs des *Aegidius* und anderer alter Schriftsteller durchaus kein Gewicht haben kann.

*) *Coens p.* 67.

Ueber die andaner Damen fragte *Coens* bei dem *Canonicus D. A. Salicetus* in Huy an und erhielt unter dem 14. April 1629 folgende Antwort: „Es scheint, dafs die andaner Damen ehemals *Sanctimoniales*, nie aber *religiosae* oder *Beghinae* genannt worden sind. Man sieht daraus, dafs der Name *Beghina* nicht von *Begya* kommt, da das Institut und die Regel der Beghinen von dem der heil. Begga durchaus verschieden ist. Hier gilt die Ueberlieferung, dafs sie von dem Lütticher *Lambertus Begghus* ihren Namen und ihre Einrichtung erhalten haben." —

Man sollte nun glauben, dafs mit *Coens* zweiter Schrift der Streit über den Ursprung der Beghinen erledigt gewesen sei. Dem war aber nicht so. Im folgenden Jahre, 1630, nahm derselbe eine sehr unerwartete Wendung, die wir sogleich mittheilen werden, nachdem wir noch kurz vorangeschickt haben, was man im Jahre 1629 vom Alter des Beghinhofs von Vilvorde (ungefähr in der Mitte zwischen Brüssel und Mecheln gelegen) wufste.

Bei *Gramaye* finden sich in dieser Beziehung ein paar Stellen, die sich nicht gut mit einander reimen lassen. In der *Bruxella cum suo comitatu. Brux. 1606. kl. 4. p. 64* sagt er: *Vilvordiense Beginasium, si non primum, saltem e primis est totius Brabantiae ante annos amplius 500* (das wäre also um 1100) *fundatum; unde Mechliniense et Bruxellense aliaque nunc maxime nota Beginasia quasi sacrae quaedam coloniae profluxerunt.* In der *Histor. urbis et provinc. Mechliniensis. Brux. 1607. kl. 4. Lib. III. Cap. VI. p. 15* sagt er aber: *Virgines quaedam Beghinarum nomine caelibem vitam sed liberam agentes venerunt in Brabantiam ex Germania, ut opinantur quidam, ex regionibus Mosanis, ut ego probabili nixus con-*

*jectura. Hae cum primo in urbes non reciperentur, circa Schaldim**) *resederunt ibique recens exstructo S. Bernhardi Monasterio se subjecerunt. Hae Mechliniam delatae* u. s. w.

Diese Angabe, dafs die ersten brabanter Beghinen beim St. Bernhards-Kloster gewohnt hätten, ist entschieden irrig: denn dieses Kloster war erst 1235 in der Parochie *de Vremde* gestiftet und wurde erst 1245 in in Hemissem**) *ad Schaldim* verlegt. Es existirten aber schon vor 1245 Beghinhöfe in Brabant.

Endlich sagt *Gramaye* im Jahre 1610 in der oben Seite 34 mitgetheilten Stelle der *Antverpia:* „er gebe gerne zu, dafs die Beginen, die in Brabant so zahlreich sind, von dem Beispiele der Lütticher entsprungen seien, da er keine Stiftungs-Urkunde vor 1(2)02 gelesen habe." Einmal sagt also *Gramaye*, die ältesten brabanter Beghinen seien höchst wahrscheinlich die vilvorder, die schon 1100 vorhanden gewesen wären; dann sagt er, die brabanter Beghinen wären seiner Vermuthung nach aus der Maasgegend gekommen und hätten sich zuerst beim St. Bernhard-Kloster i. e. nach 1245 angesiedelt. Zuletzt aber sagt er, er hätte nichts dagegen einzuwenden, dafs die brabanter Beghinen von den lüttichern stammten, denn ihm sei keine Stiftung zu Gesichte gekommen, die älter als die lütticher sei.

---

*) Diese Notiz scheint zuerst vorzukommen in dem M.S. des Mechelner *Wachtendonck.* Es heifst nämlich bei *Phalesius Chronicon Monasterii Affligeniensis M. S. No.* 7037 *B.B. fol.* 148: *Anno* 1207 *in Brabantiae partibus primum coeperunt Religiosae mulieres simul habitare, Beginae nuncupatae. Prima eorum habitatio fuit juxta monasterium S. Bernhardi ad Schaldim ubi multae numero dirigebantur a monachis. Sic D. Wachtendonck, Consul et Decanus Mechliniensis in suo M. S.*

**) Hemixen am rechten Ufer der Schelde in der Provinz Antwerpen.

Was geht aus diesen widersprechenden Angaben hervor? Mit Bestimmtheit nur dies, dafs *Gramaye* keine Urkunde kannte, die ihn berechtigt hätte, dem vilvorder Beghinhofe ein höheres Alter als dem lütticher zuzuschreiben. Die vilvorder Beghinen besafsen auch ihres Wissens keine Urkunden, aus denen sich das Alter ihres Hofes mit Bestimmtheit angeben liefse. Der Pastor *Vilvordiensis* schrieb an *Coens**): *non constare ipsis determinate de die aut anno quo Beginagium Vilvordiense erectum fuerit ex monumentis et registris, constare autem ex litteris superrelictis, computatum semper fuisse inter antiquiora Beghinagia Brabantica.* Der vilvorder Beghinhof werde zu den älteren brabantischen gerechnet. Das ist nun auch sehr wahrscheinlich. *Coens* führt dazu eine Stelle aus einer alten Grünberger Chronik an, worin der Anfang der Lebensweise der Beghinen zum Jahre 1207 mit folgenden Worten bemerkt ist**): *Circa ann. Dom. 1207 mulieres in his partibus incipiebant mundum relinquere et vocabantur Beghinae, quae in initiis multas habuerunt difficultates.* Nun liegt aber Grünbergen nur 1 kleine Stunde von Vilvorde entfernt. Wahrscheinlich waren also im Anfange des 13. Jahrhunderts einige Beghinen in der Gegend von Vilvorde vorhanden und diese vereinigten sich vielleicht 10 oder 20 Jahre später zu einer Gesellschaft. Soviel als vorläufige Vermuthung.

*) *Coens p.* 25.
**) Ebend.

III. Capitel.

Die löwener Urkunden.

Im Jahre 1630 übernahm es jedoch der löwener Professor *Erycius Puteanus* die Welt eines Besseren zu belehren. Das Büchlein, welches er unter dem Titel *De Begginarum apud Belgas instituto et nomine suffragium, quo controversia recens excitata sopitur. Lovanii. 4.* herausgab, bildet den Vorläufer zu der im folgenden Jahre erschienenen dickleibigen *Vitu S. Beggae cum historia Begginasiorum Belgii* des Abts *Ryckel*, welche bestimmt zu sein scheint, der vorläufigen Bekanntmachung des *Puteanus* den gehörigen Nachdruck zu geben. Das *suffragium* findet sich in dem *Ryckel*schen Buche p. 71—90 nochmals abgedruckt. In demselben Buche, pag. 227 — 235, hat *Puteanus* auch die Gründe des Suffragiums in einem Briefe an *Ryckel* auseinandergesetzt.

Puteanus verkündigt nun in pomphaftem Tone, im *Begginagium* bei Vilvorde sei eine Urkunde aufgefunden, welche beweise, dafs diese Anstalt schon in der Mitte des 11. Jahrhunderts geblühet habe. Es ist dies eine vom December des Jahres 1065 datirte Verordnung, wodurch die Beghinen den Armen unter ihnen jährlich zwei Scheffel Roggen zu Weihnachten aussetzen. — Nachdem *Puteanus* diese Verordnung getreu abgedruckt hat, läfst er noch eine genaue Beschreibung des daran hängenden Siegels folgen. Damit aber die Welt nicht

ihm allein aufs Wort glauben solle, fügt er noch die Zeugnisse von folgenden 6 Personen hinzu:

Fr. Ch. Henriquez, Generalhistoriograph des Cistercienserordens.

J. G. a Ryckel ab Oorbeeck, Abt von St. Gertrude.

Fr. H. Lancilotus, Theol. Dr.

G. Mercerus, Rector von Löwen u. Theol. Dr.

Jacobus, Erzbischof von Mecheln.

Guilelmus Hugo, Notarius Apostolicus Imperialis,

welche versichern, dafs das Original und namentlich die Jahreszahl desselben durchaus unverletzt und deutlich und der Abdruck dem Originale vollkommen gleichlautend ist.

Ferner ist noch eine *Litterae Civitatis Vilvordiensis* vom Jahre 1129 abgedruckt, worin der Beghinhof erwähnt wird, und drittens wird ein im Besitz des Secretairs der Stadt Vilvorde befindlicher vom *Begginasium Vilvordiense* im Jahre 1151 ausgestellter Pachtbrief angeführt.

Diese Documente sind nun wohl geeignet, wie *Puteanus* bemerkt, aus dem Stammler einen Stummen zu machen. Und da man übereingekommen zu sein schien, die Beghinen müfsten entweder von *S. Begga* oder von *Lambertus Beghius* stammen, als ob ein *tertium* nicht möglich wäre, so war damit die Sache der Begga-Anhänger gewonnen. Damit es aber auch an positiven Beweisen für die heil. Begga nicht fehle, stellt *Puteanus* noch deren 14 in dem Briefe an *Ryckel* zusammen, die von folgenden Punkten hergenommen sind:

a nomine,

a loco,

a vesti,

a formula vitae et voti,

a litteris Pontificum,

ab auctoritate Archiep. Mechl. Hauchini et Hovii (gegen das Ende des 16. Jahrhunderts),
a consensu virorum doctrina et pietate excellentium,
a Chronicis,
ab imaginibus,
a suffragio principum,
a favore numinis,
a decoro,
a similitudine,
ab adversariis ipsis.

Die Ausführung dieser Titel ist so schwach wie es die Hohlheit derselben erwarten läfst und man mufs zur Ehre von *Puteanus* Verstande annehmen, dafs er selbst nicht an seine darauf bezüglichen Redensarten geglaubt habe. Er sowohl wie das *pingue ingenium Ryckels* scheinen vorzüglich dahin zu trachten, in Andern den Glauben an die heil. Begga zu befestigen: denn wenn *Ryckel* zur Erklärung der auffallenden Erscheinung, dafs vom 8. bis zum Ende des 12. Jahrhunderts kein Schriftsteller der Beghinen erwähnt, die Vermuthung aufstellt, kein Mensch hätte davon gesprochen, weil die Sache gar zu bekannt gewesen wäre (*p. 172 Scitum enim et certum est quod quae vulgo nota sunt, scribere dedignamur*), so geht das doch wohl über die Gränzen der Naivität hinaus; und wenn er keinen Anstand nimmt, unter den dem Prologus vorangeschickten Zeugnissen für die heilige Begga auch die Stelle von *Molanus ad Usuardi Martyrolog. 1568.* auszuposaunen, die doch *Coens* schon (siehe oben Seite 26) den Schreiern sehr nachdrücklich in den Mund zurückgeschoben hatte, so läfst sich das doch nur im gelindesten Ausdrucke als eine *pia fraus* qualificiren. *Puteanus* hängt seinen „*Rationes*" noch ein kurzes Schreiben an *Coens* an, worin er ihm

freundschaftlich bemerkt, dafs er nun wohl schweigen werde.

Coens scheint es für gerathen gehalten zu haben, sich gegen die Autorität des Erzbischofs von Mecheln und des Rectors von Löwen nicht aufzulehnen: denn hier endet die literarische Fehde.

Das vilvorder Document ist ein Stein geblieben, an dem sich die Geschichtsforscher gestofsen haben, den aber Keiner aus dem Wege zu räumen vermocht hat. In der Ausgabe von *Aubertus Miraeus Opera Diplom. et Histor. ed. Foppens Tom. I. p. 450*, wo das Document nach *Ryckel* abgedruckt ist, bemerkt *Foppens*, der Abt von St. Gertrude habe nichts unterlassen, um dasselbe authentisch zu machen *„et revera si ita est, nostrates Begginae nomen et institutum habent a S. Begga, non a Lamberto Beghio."* Die Unhaltbarkeit der Folgerung für die heil. Begga liegt auf der Hand: denn die heilige Begga wird in der Urkunde durchaus nicht erwähnt und wenn man aus derselben eine Folgerung in Betreff der Begga ziehen will, so kann letztere nur dabei verlieren, weil ihre vermeintlichen Nachfolgerinnen darin nicht nach ihr mit *gg* geschrieben, sondern *„Beghinae"* genannt sind.

Der heitere Abbé *S**** nimmt sich die Freiheit, in seinem Briefe an Mlle *de G**** vom Jahre 1731 das allgemeine Mifstrauen in die Aechtheit des vilvorder Documents auszusprechen. In Betreff der sieben Zeugen für die Aechtheit bemerkt er p. 5: *leur authorité ne put jamais détruire l'opinion de ceux qui se fondant bien plutôt sur le silence général de tous les écrivains soutenaient opiniatrement que vous estiéz reste inconnuës dans ce monde jusque vers la fin du XII siecle . . .* p. 6: *mais encore un coup, comment convaincre tout le monde de l'authenticité de ce meme Chartre et le*

faire recevoir de tout le monde pour un article de foy? Am Schluſs wiederholt er noch, Vilvorde würde sich rühmen können, das älteste *Beguinage* zu besitzen, *si le chartre dont j'ai fait mention dans ma lettre pouvait gagner la foy publique.*

Mosheim, der um 1770 schrieb, sagt, man möge das Document drehen und wenden wie man wolle, es sei unmöglich, ihm eine schwache Seite abzugewinnen, und da geschriebene Urkunden die gröſste Autorität für den Geschichtsforscher wären, so sei es dadurch erwiesen, daſs schon vor *Lambertus Beghius* Beghinen vorhanden gewesen. Ueber die heil. Begga faſst er endlich p. 86 sein Urtheil in folgende Periode zusammen:

„Illustres illae Beguinarum origines quarum probabilitati adstruendae tot eruditae manus ministrarunt, fabula, nisi totus fallor, sunt quam nominum affinitas unice sacculo forte XIV peperit et deinceps ambitio aut vanae potius gloriae studium ita roboravit, nunc ut difficillime ex mentibus hominum quorum ostentationi servit, evelli queat.

Smet sagt in seinem *Commentarius praevius de S. Begga Vidua* in den *Actis Sanctor. Belgii selectis Tom. V* im Jahre 1789 p. 70 — 111: man habe nicht aufgehört, über die vilvorder Urkunde Bemerkungen zu machen, z. B. daſs das Zeugniſs der Gottesgelehrten *in rebus diplomaticis*, die nicht eigentlich ihr Fach wären, weniger Gewicht haben könne. Um nun endlich den Streit zum Schluſs zu bringen, lieſs *Smet* sich von der *Magistra Begginarum Vilvordiensium* die vielbesprochene Urkunde einhändigen, sie mit gröſster Sorgfalt in Kupfer stechen und dies *Fac simile* seinem Commentar beifügen. Da das Siegel seit *Puteanus* Beschreibung bedeutend gelitten hatte, lieſs *Smet* der Abbildung desselben auch noch das damalige Siegel des Beghinhofes

von Vilvorde (1788 — 1789) der Vergleichung wegen hinzufügen.

Folgendes sind die vilvorder Urkunden*):

I.

Universis praesens scriptum visuris Magistra totusque Conventus Beghinarum de Solatio Beatae Mariae juxta Filforde **) *scire veritatem. Universitati vestrae tenore praesentium notum facimus, quod Curia nostra tenetur pauperibus Beghinis in Curia nostra residentibus duos modios siliginis in natali Domini perpetuo solvendos et deliberandos* ***)*; quam siliginem illa quaecunque sit, ad quam specialis cura pauperum Beghinarum dinoscitur pertinere, recipiet, scilicet* †) *ab illo qui vicem gerit in Curia in temporalibus, quae* ††) *sollerter instabit, donec praedictum debitum in praedicto tempore ab illo qui debet sit persoluta* †††)*, tali conditione mediante, quod praedicta quaecunque sit de consilio Presbyterorum loci et Magistrarum principalium disponet secundum conscientiam earum, prout melius ad usum pauperum Beghinarum videbitur pertinere. Ita tamen quod Margareta Beghina nostra dicta de Walmersele quamdiu vixerit de praedicta siligine recipiet usumfructum, ipsa vero ab hac luce subtracta, praedicta siligo integraliter stabit, ut dictum est, ad usum pauperum Beghinarum, et deinceps nul-*

---

*) Siehe das *Fac-simile* der ersten auf Taf. II.

**) So liest *Bethmann*. *Ryckel* und *Smet* hatten *Filford* gelesen.

***) In dem *Fac-simile* steht *deliberamndos*.

†) So liest *Bethmann*. *Ryckel* und *Smet* hatten „*et hoc*" gelesen.

††) nicht *qui*, wie *Ryckel* und *Smet* lasen.

†††) steht so im *Fac-simile*.

*lus hominum in praedictis debitis quidquam juris *) sibi poterit vendicare. In cujus rei testimonium et munimen praesentes litteras sigillo Curiae nostrae fecimus consignari. Datum Anno Domini M. LXV. mense Decembri.*

II.

*Universis praesentes litteras visuris Wilhelmus Wijnen & Joan. Conam Scabini Filfordenses salutem et noscere veritatem. Notum sit quod Domicella Isabella Beggina**) filia Livini locavit et ad censum dedit ex parte mense S. Spiritus Curiae Begginarum Laurentio dicto de Brug per terminum triginta annorum a die datae praesentis immediate subsequentium, unum bonarium terrae arabilis parum plus vel minus site super Caycbrugge ad locum dictum Loeshove annuatim per quindecim denariorum monetae usualis semper ad festum Natalis Domini solvend'.*

Harum testimonio litteris nostris sigillo sigillatarum. Datum Anno Domini M. C. XXIX. Dominica qua cantatur Cantate. (Et erant appensa duo sigilla Scabinorum praedictorum in cera viridi).

Diese Abschrift hat *Puteanus* vom Notar *G. Hugo* allein beglaubigen lassen.

III.

Endlich erwähnt *Puteanus*, die Begginen von Vilvorde hätten kürzlich dem Magistrate dieser Stadt einen Brief eingehändigt, woraus hervorgehe, *Anno M. C. LI.*

---

*) *Ryckel* las *victus*, von *Smet* verbessert.

**) so schreibt *Puteanus*. Im Original stand höchst wahrscheinlich *Beghina*. Siehe unten.

a Pastore, Magistrabus ac Provisoribus Begginasii Vilvordiensis terrae partem in pago Semsio sitae, Joanni cuidam van Smissen elocatam fuisse. Extant hae apud J. Lalemannum ejusdem urbis Secretarium fügt *Puteanus* hinzu. — *Puteanus* beschreibt auch das Siegel von Nr. I., die Umschrift liefse sich nicht mehr deutlich erkennen; *„siquid e reliquiis paucarum litterarum colligi potest, Sigillum Curiae B. Mariae juxta Filford scriptum fuisse opinor. Sane ex ipso haec verba instrumento eruuntur."*

Diese drei Urkunden müssen zu einer Zeit geschrieben sein, wo der Beghinhof bei Vilvorde schon vollständig organisirt und in einem verhältnifsmäfsig blühenden Zustande war. Zur Zeit der ersten Urkunde, also Anno 1065, waren daselbst schon zwei *Magistrae* und ein *Pastor*, ferner ein *Provisor* oder Oeconom (*ille qui vicem gerit in curia in temporalibus*). Die Beghinen waren begütert genug, um sich mit der Pflege der Aermeren unter ihnen beschäftigen zu können und eine der Beghinen hatte das specielle Amt der Armenpflege (*illa quaecunque sit ad quam specialis cura pauperum Beghinarum dinoscitur pertinere*). Endlich hatte der Beghinhof ein Siegel, das den Verordnungen der Schwesterschaft beigefügt wurde. Aus der zweiten Urkunde geht hervor, dafs schon im Jahre 1129 eine *mensa S. Spiritus* bestanden habe, die durch Einkünfte aus liegenden Gründen unterhalten wurde; ferner, dafs damals schon *Scabini* *) in Vilvorde existirten. Zur Unterstützung einer so frühen Existenz von *Scabini* führt *Smet* ein Diplom des Herzogs Heinrich vom Jahre 1192 an, worin verordnet wird, die Bürger sollten in allen Angelegenheiten *„non nisi cum Scabinis ipsius oppidi"* ver-

*) Schöffen, *échevins.*

handeln. Daraus geht nun freilich nur hervor, dafs 63 Jahre nach Datum der zweiten Urkunde das Amt der *Scabini* in Vilvorde vorhanden war; indefs das mag noch hingehen.

Die dritte Urkunde endlich beweist, dafs zur Zeit ihrer Abfassung im Jahre 1151 der Beghinhof einen *Pastor*, *Magistrae* und *Provisores* hatte.

Zweiter Abschnitt.

Neue Untersuchungen zum Beweise der Falschheit der löwener Urkunden.

IV. Capitel.

Erster Beweis: aus einem Anachronismus in der ältesten Urkunde. Nachweisung, dafs der in der ältesten Urkunde, angeblich vom Jahre 1065, vorkommende Name *de Solatio beatae Mariae* von einer Schenkung der Herzogin *Sophie* von Brabant im Jahre 1239 herrührt.

Die erste Frage, die sich mir bei aufmerksamer Durchlesung der ersten Urkunde darbot, ist die nach dem Ursprunge des Namens „*de Solatio beatae Mariae*". Wenn sich nämlich glaubwürdige und übereinstimmende Nachrichten auffinden liefsen, dafs dieser Name nach 1065 entstanden sei, so wäre es dadurch bewiesen, dafs die Urkunde ein falsches Datum trüge.

Ich habe zu dieser Untersuchung folgende Schriftsteller benutzt:

G. Gazet L'histoire ecclésiastique du Pays-Bas. Im Jahre 1614 nach des Verfassers Tode († 1602) in Valenciennes. 4. erschienen.

J. Lipsius Diva Virgo Hallensis, im Jahre 1603 geschrieben. In *Oper. omn. fol. 1637. Tom. III. p. 695.*

B. Gramaye Bruxella cum suo Comitatu. Brux. 1606. kl. 4.

A. Wichmans Brabantia Mariana. Antv. 1632. 4.

J. Compaignon Histoire de l'image admirable de Nostre Dame de Consolation du Monastère des Religieuses Carmelites de Vilvorde. Brux. 1648. kl. 8.

A. Sanderi presbyteri Chorographia sacra Brabantiae ex monasteriorum tabulis et principum diplomatibus eruta et imaginibus aeneis illustrata. 1. Ausgabe. Brux. 1659. 2. vermehrte Hagae-Comit. 1726. 3 Bände in fol. Tom. II. p. 325—342.

Aufserdem:

Alberici Monachi trium fontium Chronicon edit. pr. Leibnitzii. Lipsiae 1698. 4. (schrieb im J. 1241).

P. Divaei Rerum Brabanticarum libri XIX, ab Aub. Miraco prim. edit. Antverp. 1610. (schrieb im Jahre 1563).

Butkens. Trophées du Duché de Brabant. Original-Ausgabe 1637, spätere Ausgabe *La Haye 1726. fol. Tom. I.*

L'art de vérifier les dates etc. Troisième édition. Paris. 1787. in fol. Tom. III. p. 367. col. 2.

Gazet erzählt ganz kurz, *Sophie*, Gemahlin *Heinrichs II.*, Herzogs von Brabant, habe einigen alten Frauen, die *en congregation* zu Vilvorde lebten, ein Bild der heil. Jungfrau geschenkt. Dieselbe habe auch drei andere Marienbilder ihrer Schwägerin *Mathilde* geschenkt, die eines davon im Jahre 1267 nach Hal *) gegeben habe.

---

*) Hal ist ein Städtchen zwischen Brüssel und Mons gelegen, dessen Marienbild noch jetzt seiner Wunder wegen berühmt ist.

Bestimmter drückt sich über diese Schenkung *Lipsius l. c.* in folgenden Worten aus:

Sophia igitur ista maternae pietatis (sie war die Tochter der heiligen Elisabeth von Thüringen) *etiam heres et assecla Divae Virginis cultui inprimis fuit mancipata. Putatur a matre statuas aliquot accepisse, quas vel ob ejus memoriam caras sanctasque habuit: e quibus unam Vilvordiae in coetu virginum religiosarum dedit dedicavit, miraculis olim et nuper claram, cui cognomen Divae Consolatricis a re inditum quia multi animi corporisque remedia illic aut levamenta reperiebant. Tres alias dedisse Machtildi sorori Henrici ducis mariti sui.* Dann fügt er im Folgenden hinzu, dafs Mathilde im Jahre 1267, als sie dem Tode nahe war, diese drei Bilder verschenkt habe, und zwar eines derselben nach Hal. Mit den Worten *in coetu virginum religiosarum* wollte *Lipsius* wahrscheinlich die Carmeliternonnen bezeichnen, in deren Besitz sich das Marienbild zur Zeit, als *Lipsius* schrieb, befand. *Miraeus*, der in seinen Zusätzen zu *Sigebert's* Chronik 1608. 4°. p. 284 diese ganze Stelle abdruckte, fügt nach dem Worte *religiosarum* den Zusatz ein: „*ordinis hodie Carmelitani.*" Darüber unten mehr. *Lipsius* knüpft also die Entstehung des Namens der *Diva Consolatrix* an ein von der Herzogin *Sophie* zu Vilvorde gewissen Frauen geschenktes Bild.

Hören wir nun weiter *Gramaye*, der an der oben S. 39 citirten Stelle, worin er vom Alter des vilvorder Beghinhofs spricht, also fortfährt: *Celebris autem hic loci memoria Deiparae ob Iconem sacram et multis claram miraculis ideoque Mariae consolatricis vocatam,**)

*) Onſe lieve vrou ten Troeſte. 1267. *Lips. Cap. III. Virg. Hal.* Randbemerkung v. *Gramaye.*

a Sophia (soror fuit Mathildis Henrico Duci nuptae) Hungarica eo delatam. Dann erzählt *Gramaye*, dafs der Herzog *Karl* den vilvorder Beghinhof, der damals noch aufserhalb der Stadt bei dem Dorfe Poety lag, im Jahre 1468 an Carmeliternonnen, die aus der Gegend von Lüttich kamen, schenkte und dafs die Beghinen und die Nonnen dort gemeinschaftlich wohnten, bis im Jahre 1578 die ganze Anstalt zerstört wurde, worauf denn beide Theile, sowohl die Beghinen als die Nonnen im Jahre 1586 in die Stadt Vilvorde aufgenommen wurden; ferner dafs damals den Carmeliternonnen die alte Nicolai-Capelle angewiesen wurde, die sie zu einem Kloster einrichteten, *quo translata virginis consolatricis diligenter asservata Icon a frequenti hominum multitudine visitur.*

Nach *Gramaye* waren es also Beghinen, denen *Sophie* das wunderthätige Marienbild schenkte, welchem man den Namen „Unsre liebe Frau vom Troste" gab. — Im Vorbeigehen bemerke ich, dafs die obige Stelle von *Gramaye* zwei Flüchtigkeitsfehler enthält. Mathilde war nicht die Gemahlin *Heinrichs II.* und Schwester *Sophiens*, wie *Gramaye* in Parenthese bemerkt. *Lipsius*, den er excerpirt, sagt, *Sophie* hätte drei andere Bilder geschenkt *„Mathildi sorori Henrici ducis mariti sui."* Diese Stelle hat *Gramaye* nicht aufmerksam angesehen. Zweitens citirt er fälschlich am Rande die Jahreszahl 1267 zu der Schenkung des Marienbildes durch *Sophie* nach Vilvorde, während *Lipsius* sagt, dafs Mathilde in diesem Jahre ein Bild nach Hal geschenkt habe. — Das Jahr der Schenkung des Marienbildes nach Vilvorde können wir erst dann bestimmen, wenn wir genau wissen, wann *Sophie* mit *Heinrich II.* vermählt wurde. Die wichtigste Autorität über diesen Punkt ist der gleichzeitig lebende Mönch *Albericus*, der im Jahre 1241 zu

schreiben aufhörte. Die Vermählung *Heinrichs II.* mit *Sophie* fand nicht, wie *Lipsius* angiebt, im Jahre 1242, auch nicht, wie *Miraeus* sagt, im Jahre 1240, sondern schon im Jahre 1239 statt. *Alberich* sagt nämlich zu seinem Schlufsjahre 1241 (Ausgabe von *Leibnitz* p. 578) „*(Lantgravius Conradus) cujus sororem (Sophiam) dux Brabantiae duxerat ante biennium.*" Dieser Autorität folgt mit Recht *Butkens* in seiner authentischen Geschichte der Herzöge von Brabant. Siehe die Original-Ausgabe vom Jahre 1637, der wir folgende Data entnehmen: *Heinrich II.* regierte vom Jahre 1235 bis zu seinem Tode, der am 1. Februar 1248 im 59. Jahre seines Alters erfolgte. (Nach der brabantischen Weise, das Jahr mit dem Charfreitag anzufangen, fiel sein Tod noch in das Jahr 1247. Nach der später allgemein angenommenen römischen Rechnung, die das Jahr mit dem 1. Januar anfängt, starb *Heinrich II.* also 1248. Dies ist die von *Butkens* als *Style nouveau* oder *Style romain* angeführte Rechnung. Siehe *Guicciardini* (der im Jahre 1587 schrieb) *Descriptio Belgici Amstelod. 1660. Tom. I. p. 60*). *Heinrich II.* hatte sich schon bei Lebzeiten seines Vaters, lange vor seinem Regierungsantritt, im Jahre 1207 zum erstenmale vermählt mit *Marie* von Schwaben, die im Jahre 1239 starb. Er heirathete noch in demselben Jahre *Sophie*, Tochter der heiligen Elisabeth.*) Diese *Sophie* war eine sehr fromme Frau, die unter andern im Jahre 1240 das Hospital in Löwen stiftete *et fit plusieurs biens aux pauvres et lieux devots.* Sie starb erst im Jahre 1275. — In der Haager Ausgabe

*) Elisabeth starb 1231 und wurde 1235 heilig gesprochen. Siehe das Leben der heil. Elisabeth vom Grafen *Montalembert* in der deutschen Bearbeitung von *J. Ph. Städtler.* Aachen und Leipzig 1837. 8.

von *Butkens* vom Jahre 1726 findet sich bei der Vermählung der Fürstin *Sophie* der Zusatz, dieselbe wäre damals erst 19 Jahre alt gewesen. Dies ist ein Irrthum. *Sophie* war noch jünger. Hier kommt uns die *Art de vérifier les dates etc. l. c.* zu Hülfe. Elisabeth gebar ihren einzigen Sohn *Hermann* im Jahre 1223. Da nun *Lipsius l. c.* sagt, *Sophie* sei zwei Jahre nach *Hermann* geboren, so ist ihr Geburtsjahr 1225, und sie war, als sie den 50jährigen *Heinrich II.* heirathete, erst 14 Jahr alt. Sie folgte auch in diesem Punkte dem Beispiele ihrer heiligen Mutter, die auch schon im 14. Jahre (*grandiuscula et viri jam patiens. Lipsius.*) verheirathet worden war.

Es ist uns auch wichtig zu wissen, was *Heinrich II.* Jahre 1239 that. *Divaeus* sagt *l. c.* zum Jahre 1239: *Henricus dux Coloniam obsidione concussit, qua, cum expugnatu difficilem cernebat, relicta, Bonam usque vineas archiepiscopi incendit.* Uebereinstimmend hiermit sagt *Butkens*, Original-Ausgabe p. 229 unten, der Herzog sei im Jahre 1239 über die Maas gezogen und habe den Erzbischof bis nach Köln verfolgt. — Diesen Notizen füge ich noch hinzu, dafs die Herzöge von Brabant im Schlofse bei Vilvorde zu residiren pflegten. Wir setzen nun, mit diesen Daten ausgerüstet, unsere Untersuchung über das wunderthätige Marienbild von Vilvorde weiter fort.

Die bis jetzt angeführten Schriftsteller *Lipsius* und *Gramaye* schrieben vor 1630. Die folgenden drei schrieben nach 1630. Sie haben das mit einander gemein, dafs sie aus dem Archive des Carmeliter-Nonnenklosters *de la Consolation*, wo sich das wunderthätige Marienbild zu ihrer Zeit schon befand, schöpften und dafs sie, wenigstens zwei unter ihnen, *Wichmans* und *Sander*, Geistliche waren. Und wenn der dritte, der *Sieur Compaignon*, auch kein Geistlicher gewesen ist, so hat er

doch mit dem Zwecke, zu erbauen, geschrieben. *Wichmans* drückt sich sehr bestimmt über den Ursprung des Namens der *Diva Virgo Consolatrix* aus, obgleich er, sowie *Compaignon* und *Sander* nicht sagen, dafs die Personen, denen das Marienbild von der Herzogin *Sophie* geschenkt wurde, Beghinen gewesen seien. Ja diese drei Schriftsteller behaupten sogar, im Widerspruche mit *Gramaye*, dafs diese Personen keine Beghinen gewesen. Was von dieser Angabe sowie von der Jahreszahl, an welche die drei genannten Schriftsteller die erste Schenkung des Bildes knüpfen, zu halten sei, darüber werde ich weiter unten völlig genügende Aufklärung geben; ich bitte den Leser, vorläufig hauptsächlich auf den Ursprung des Namens achten zu wollen.

Wichmans erzählt p. 918 seiner *Brabantia Mariana: Sophie*, Herzogin von Brabant, habe um das Jahr 1228 bei Vilvorde ein Pflege- oder Krankenhaus für sieben alte Frauen gestiftet. Da die Herzogin *Sophie*, die im Schlofse bei Vilvorde wohnte, zu ihrem Gemahl, der zwischen Maas und Rhein im Felde stand, „*civitate Coloniensi obsessa*" reisen mufste, schenkte sie den Frauen vom Hospital ein Marienbild, auf das sie einen besonderen Werth legte. „*Atque hinc primogenia origo nominis quod exinde dictum* het Gasthuys von Maria ten Troost *id est Xenodochium Div. Virg. Consolatricis.*" Von Beghinen spricht *Wichmans* nur ganz beiläufig mit den Worten „*Tractu temporis substitutae hoc in loco begginae sunt, sub quarum regimine nescio qua negligentia non in tanto pretio memorata imago. Quare iis amotis in earum locum subrogatae Carmelitanae virgines anno 1468;*" damals wurde also das, was *Wichmans* ein *Xenodochium* nennt, in ein Kloster verwandelt, aus dessen Archive *Wichmans* „*fideliter deprompta*" mittheilt.

Da *Wichmans* nur zwei Jahre nach der Bekanntmachung der famösen löwener Urkunden schrieb, konnte er nicht gut umhin, dieselben zu erwähnen. Er thut es auch p. 922 ungefähr so: „Hier erhebt sich nun aber eine Schwierigkeit (*una difficultas*). Nach einem kürzlich aufgefundenen Documente nämlich ist die Verehrung der heiligen Jungfrau ten Troost hier schon fast 200 Jahre älter." Nachdem er die Zeugnisse der Löwener und die Beschreibung des Siegels angeführt hat, fährt er fort: *Ex quibus patet antiquitas cultus Mariani apud Vilvordienses et simul Begginarum diu ante Lambertum Beguium sub patrocinio D. Virginis coadunatarum. Reliqua, an, et quomodo cum archivis hodierni monasterii concordent, disquirenda relinquo quibus majus otium et melior lubentia.* Das heifst auf deutsch: Wenn ich Lust hätte, so könnte ich aus dem Kloster-Archive die Behauptung von dem hohen Alter der vilvorder Beghinen Lügen strafen.*)

Compaignon erzählt in seiner Monographie über das vilvorder Marienbild die Geschichte der Schenkung wie *Wichmans;* auch scheint er über die Chronologie genau unterrichtet. Nach ihm p. 41 stiftete *Sophie* ein Hospital im Jahre 1228 nahe bei Vilvorde, nämlich zu Steenvort im Kirchspiel St. Martin-Peuti. Diese Stiftung wurde 1230 vom Bischof von Cambray, *Godefroy de Fontaine,* approbirt und confirmirt. *Sophie* schenkte das Marienbild *de Nostre Dame de Consolation que sa saincte Mere luy avait donnée par rareté* an die Frauen vom Hospital (p. 44) *qui prit alors le nom de l'Hospital de Nostre Dame de Consolation à cause de l'Image*

*) Diese Uebersetzung wird im V. Cap. gerechtfertigt werden.

de la Vierge Marie qu'elles prindrent pour leur Patronne.

Fragt man nun *Compaignon*, in welcher Beziehung die Beghinen zu dem vielbesprochenen Marienbilde stehen, so giebt er die auffallende Antwort p. 44: *Cet Hospital fut changé en un Beguinage l'an 1440 le 10 de Novembre par ordre de Monseigneur Godefroy Evesque d'Aguensis, Suffragant de Cambray* und sagt dann, dieser Beghinhof hätte bis 1468 bestanden, wo er durch den Herzog *Carl* in ein Carmeliter-Nonnenkloster verwandelt worden wäre.

Sander endlich, der die Geschichten der brabantischen Klöster monographisch bearbeitete, sagt: die Verehrung der heiligen Jungfrau unter dem Namen *de Solatio* oder *Consolatrix* nahm ihren Ursprung von dem Bilde, welches *Sophie* den Frauen vom Hospitale schenkte. Oder wenn die Verehrung der Mutter Gottes unter jenem Namen schon früher dort bestand, so wurde sie doch durch dieses wunderthätige Marienbild vermehrt und verbreitet. (*Aut certe cultus Deiparae antea inibi sub eo nomine praeexistens, tunc auctus et propagatus fuit ratione dictae imaginis, miraculis celebris*). Diese Anspielung abgerechnet, spricht *Sander* durchaus nicht von dem löwener Documente. Er theilt die ganze Erzählung von der Schenkung des Marienbildes und von der späteren Substitution der Beghinen in das Hospital nach *Wichmans* mit, läfst aber die Stelle über die löwener Documente weg.

Die älteste Urkunde, die *Sander* kennt, ist ein Brief des Bischofs *Guido* von Cambray vom Jahre 1239 zu Gunsten eines von *Sophie*, Herzogin von Brabant um das Jahr 1228, wie *Sander* sagt, gestifteten Hospitals. Aus diesem Briefe theilt *Sander* eine kleine Stelle mit, worin der Name *Solatium Beatae Mariae prope Fil-*

forden vorkommt. Ferner erwähnt er eine Bulle *Innocenz IV.* vom Jahre 1243, worin dieser Papst die *bona Hospitalis S. Mariae de Solatio* in seinen Schutz nimmt.

Da es nun, wenn wir vorläufig von den Neben-Umständen absehen, durch das übereinstimmende und sehr bestimmte Zeugnifs der sechs Schriftsteller *Gazet, Lipsius, Gramaye, Wichmans, Compaignon* und *Sander* bewiesen ist, dafs die Verehrung der heil. Jungfrau bei Vilvorde unter dem Namen *Consolatrix* oder *de Solatio* von einer Schenkung der Herzogin *Sophie*, Gemahlin *Heinrichs II.* von Brabant, ihren Ursprung genommen hat, so wird es wohl dem Leser sehr wahrscheinlich sein, dafs eine Urkunde, in welcher dieser Name vorkommt, nur fälschlich die Jahreszahl 1065 tragen kann. Wünschenswerth wird es aber auch zugleich erscheinen, dafs es urkundlich bewiesen werden möchte 1) dafs der Name *Solatium beatae Mariae* erst im Jahre 1239 vorkommt, damit die Erzählung von der Schenkung *Sophiens*, als sie zu ihrem Gemahl, der zwischen Maas und Rhein im Felde stand, reisen mufste, mit der Chronologie der Geschichte von Brabant in Einklang gebracht werde; und 2) dafs es Beghinen waren, für die um dieselbe Zeit ein Hospital bei Vilvorde gestiftet wurde. Diesen Beweis sowie die Lösung aller übrigen in Vorstehendem noch enthaltenen Widersprüche und Dunkelheiten bin ich glücklicher Weise im Stande im Folgenden zu geben.

V. Capitel.

Zweiter Beweis: aus der urkundlichen Geschichte des vilvorder Beghinhofs selbst.

Der Wunsch, die löwener Urkunden oder doch eine oder die andere derselben an Ort und Stelle noch aufzufinden, führte mich zuerst nach Vilvorde. Da die Haupturkunde von 1065 noch im Jahre 1788 bis 1789 vorhanden gewesen war, konnte sie sich auch nach Aufhebung des Beghinhofs im Jahre 1796 erhalten haben. Nachdem ich vergeblich im Stadt-Archive nach der Urkunde von 1151 gesucht und mich ebenfalls vergeblich nach den hinterlassenen Papieren des Beghinhofs sowie nach der Lage des Ortes Steenvort, den Niemand kannte (obgleich der vilvorder Beghinhof sich noch, dem von *Smet* abgebildeten Siegel zufolge, bis zu seiner Aufhebung *Begynhof van Steenvoort* nannte) erkundigt hatte, beschlofs ich meinen Nachforschungen eine andere Richtung zu geben. Wenn man von der Eisenbahn nach Vilvorde hineingeht, bemerkt man in der ersten Strafse (*rue de Louvain*) sogleich zur Rechten, in einer und derselben Ringmauer mit der *Caserne des Gardes sédentaires* eine Kirche mit zwei unregelmäfsig gestellten Thürmen, von einigen Gebäuden umgeben. Ueber dem Eingang der Ringmauer, welcher zur Kirche führt, steht die halbkreisförmige Inschrift *Nood zoekt Troost* d. i. Noth sucht Trost. Ueber dieser Stelle befindet sich in einer Nische der Mauer ein kleines Marienbild, das noch

aufserdem durch ein hölzernes Schirmdach geschützt ist. Von dem Eingange der Kirche selbst aus kann man, auch wenn die Kirche geschlossen ist, durch ein Gitter den Hochaltar und auf demselben ein Marienbild von der gewöhnlichen Form eines Kegels mit breiter Basis, auf dessen Spitze ein Kopf steht, erblicken. Dies ist das alte wunderthätige Marienbild: denn hier ist das im Jahre 1586 in die Stadt Vilvorde aufgenommene Carmeliterinnen-Kloster, das im Jahre 1468 in einem Theile des Beghinhofs von Steenvort im Kirchspiel von Peuthy bei Vilvorde gestiftet worden war. Dies unter dem Namen der *Consolation* bekannte Kloster hatte ich schon bei meinem ersten Besuche in Vilvorde bemerkt. Da ich nun mittlerweile aus *Wichmans, Compaignon* und namentlich aus *Sander,* der um die Mitte des 17. Jahrhunderts schrieb, erfahren hatte, dafs damals noch mehrere Urkunden aus dem 13. Jahrhundert dort vorhanden waren, so erkundigte ich mich darnach bei der *Supérieure* und bei dem geistlichen *Directeur* der Nonnen. Der letztere war so gütig, mir am 15. November 1841 sämmtliche auf die Geschichte des Klosters und die des ehemaligen Beghinhofs von Steenvort bezüglichen Handschriften zur Verfügung zu stellen. Aus denselben folgt nun hier die

Urkundliche Geschichte des Beghinhofs bei und später in Vilvorde.

I. Periode: Geschichte des Beghinhofs von Steenvort im Kirchspiel von Peuthy bei Vilvorde, von seiner Stiftung durch *Sophie,* Herzogin von Brabant, bis zu der durch *Karl den Kühnen* beabsichtigten Aufhebung; von 1239 — 1468.

Quellen:

Aufser den sechs Original-Urkunden, die ich der Reihe nach aufführen werde, ist die Hauptquelle für das erste Jahrhundert des Beghinhofs eine alte Copien-Sammlung von 5 Blättern fol., die nach Papier und Schrift mit Bestimmtheit dem 15. Jahrhundert und, wie ich vermuthe, der ersten Hälfte desselben angehört. Sie enthält alle wichtigen Urkunden von 1239 bis 1336 nach den Regierungsjahren der Päpste geordnet. Die Copien selbst sind treu, wie ich mich durch die Vergleichung derjenigen Originale, die noch vorhanden sind, überzeugt habe; aber in der Zeitrechnung der Päpste finden sich mehrere Irrthümer, die nachher in die gedruckten Bücher übergegangen sind. Auf dem Umschlage steht von sehr alter Hand geschrieben: *In isto codice omnia acta loci beatae virginis de consolatione prope Silfordiam ab ann. domini M. CC. XXX* (soll heifsen *M. CC. XXXIX*, wie wir sogleich sehen werden) *usque ad ann. domini M. CCC. XXXVI.*

Ferner gehört hierher das Stockbuch (*Stock-boeck*), ein ziemlich starkes Quartheft vom Jahre 1427, flämisch mit einer kurzen lateinischen Vorbemerkung. Es ist dies ein Register der unbeweglichen Güter und der Einkünfte des Beghinhofs. — Aufserdem eine Anzahl Original-Briefe, vorzüglich Schöffenbriefe aus Vilvorde über die Besitzthümer, vorzüglich Grundstücke des Beghinhofs; der älteste vom Jahre 1292. In dem Briefbuche (*Register der Brieven*), im Jahre 1624 von einem Carmelitermönch aus Mecheln geschrieben, und Abschriften der Verschreibungen über Aecker, Wiesen und Holzungen enthaltend, ist ebenfalls dieser Brief von 1292 der älteste.

Endlich gehört hierher ein kleiner Theil des weiter unten zu erwähnenden Urkundenbuchs und mehrere

lose Blätter vom Ende des 16. und vom Anfange des 17. Jahrhunderts.

* * *

Aus dem Originale theile ich hier dasjenige Schreiben mit, das auch in der alten Copiensammlung unter der Ueberschrift *Prima fundatio beghinarum prope Filforden tempore Gregorii IX* *) den Anfang macht:

1. *Guido Dei gratia Cameracensis episcopus omnibus praesens scriptum inspecturis gratiam in via et gloriam in patria.*

Approbante Sanctissimo Patro Gregorio Dei gratia summo Pontifice honestatem vivendi sanc-
z. 6. *tarum virginum et continentium, in Beg-ghinarum habitu Deo servientium, et eo-dem eas exhortante piis exhortationibus ad perse-verandum, sicut in ejus litteris perspeximus con-tineri: cum prius eas diligeremus in domino, ad earum dilectionem et conservationem paterna de-votione, sicut justum est, ampliori affectione fui-mus et sumus animati; Maxime cum magis bonos et religiosos ac doctores theologos eas com-*
z. 15. *mendare, diligere videamus et fovere. Ut igitur cujusdam principii diluculum incepti apud Solatium beatae Mariae prope Vilfordis crescere faciat usque ad perfectam diem pius dominus omnium bonorum provisor et largitor, mentes quorundam excitavit ad incipiendum opus ibidem per quod bonum inceptum quasi ad-huc consistens in pendulo sortiretur stabile fundamentum. Attenderunt autem dictae perso-*

*) *Gregor IX.* war Papst vom Jahre 1227, 19. März bis 1241, 21. August.

nae quod prae numerosa multitudine mulierum simul in domunculis ibidem habitantium tanta contiguitate constructa sunt earum cubicula, quod, aliqua earum in infirmitate jacente, aliae vel de necessitate infirmantur vel, quod inhumanum est,
Z. 29. *requie sive sopore privantur. Quid igitur faciunt pauperrimae omnis cibi potus ac vestitus solatio destitutae? Plus admirando seu compatiendo solvitur haec questio quam loquendo. Necesse est eis ut faciant de necessitate virtutem et dominus eis faciat in temptatione proventum. Ad subveniendum igitur praemissis incommoditatibus immo quam pluribus aliis, quas non est opus hic exprimi vel depingi, praefatae personae proposuerunt in praefato loco hospitale construi ad usum specialem religiosarum pauperrimarum et languentium vel aegrotantium, inter eas quae dicuntur Beghinae manentium, omni hominum excluso consortio, provisione loci penes mulieres industrias de mandato episcopi remanente. Nos vero sanctum attendentes et salubre propositum dictarum personarum earum justis et sanctis precibus annuen-*
Z. 46. *tes concedimus ibidem hospitale fieri ad praedictum usum sub protectione nostra et cura speciali, omnibus ibidem de bonis suis, sicut Deus inspiraverit, largientibus, secundum uniuscujusque devotionem, participationem omnium bonorum quae fient in*
Z. 51. *nostra dioecesi concedentes. Actum ann. domini M. CC. XXX. nono, mense Octobri.*

Bevor ich diese Urkunde erläutere, will ich erst noch einige andere bis zum Jahre 1244 anführen. Vom Anfange des folgenden Jahres 1240 sind vier Originalbriefe vorhanden, die aber nur die Bedeutung von zwei haben, und die wir alle vier unter der folgenden Nummer zu-

sammenfassen. Es sind dies zwei Bullen des päpstlichen Legaten *Jacobus* mit 2 Begleitungsschreiben des Bischofs *Guido* versehen. In der ersten Bulle, welche anfängt:

II. A. *Frater Jacobus miseratione divina Penestrinus Episcopus apostolicae sedis Legatus licet indignus dilectis in Christo Conventui Begginarum apud solatium beatae Mariae commorantium Cameracens. Dioeces. salutem in Domino*

nimmt *Jacobus* die Beghinen, ihren Wohnort und ihre Güter, gegenwärtige und künftige unter seinen Schutz. Sie ist datirt *apud Latiniac. nonis Februarii 1240* d. i. 5. Februar.

Das Begleitungsschreiben des Bischofs zu dieser Bulle fängt an:

a. *Universis praesentes litteras visuris Guido Dei gratia Cameracens. episcopus aeternam in domino salutem. Noverit universitas vestra, quod nos vidimus litteras fratris Jacobi etc. quae subscripta sunt continentes: Frater* u. s. w. Hier folgt eine wörtliche Abschrift der obigen Bulle mit dem Unterschiede, dafs nicht *Begginarum*, sondern *Begghinarum* geschrieben ist.

Die zweite Bulle des *Jacobus*, genau von demselben Datum, ist ein Ablafsbrief in den gewöhnlichen Formeln:

B. *Frater Jacobus etc. universis Christi fidelibus per Remensem* (Reims) *provinciam constitutis salutem in dom. etc. Cum igitur, sicut accepimus, dilectis filiabus Conventui Begginarum apud solatium beatae Mariae camerac. dioeces. ipsis ad sustentationem earundem propriae non suppetant facultates etc.*, so wird allen denen, die den Beghinen Almosen spenden, ein Ablafs von 30 Tagen ertheilt.

b. Diese Bulle ist ebenfalls von einem Schreiben des Bischofs *Guido* begleitet, das eine Copie derselben enthält. In dieser Copie steht ebenfalls *Beghinarum*, auch ist das Datum *Non. Febr.* verändert in *VI. Idus Febr.* d. i. 8. Febr.

Diese vier Schreiben sind als unwichtige nicht in die alte Copiensammlung aufgenommen; wohl aber die folgende päpstliche Bulle:

III. *Innocentius episcopus servus servorum Dei Dilectis in Christo filiabus Magistrae et sororibus domus hospitalis de Solatio sanctae Mariae cameracensis dioecesis salutem et apostolicam benedictionem. Solet annuere sedes apostolica piis votis, et honestis petentium desideriis favorem benevolum impertiri. Eapropter dilectae in domino filiae vestris justis postulationibus grato concurrentes assensu personas vestras et locum in quo sub communi vita degitis cum omnibus bonis quae in praesentiarum rationaliter possidet aut in futurum justis modis praestante domino poterit adipisci, sub beati Petri et nostra protectione suscipimus, et praesentis scripti patrocinio communimus. Nulli ergo omnino hominum liceat hanc paginam nostrae protectionis infringere vel ei ausu temerario contraire. Si quis autem hoc attemptare praesumpserit, indignationem omnipotentis Dei et beatorum Petri et Pauli apostolorum ejus se noverit incursurum. Datum Lateran. IIII. Idus Febr. pontificatus nostri anno primo.*

Das bleierne Siegel trägt die Inschrift *Innocentius Papa IIII.* Die Bulle ist vom 10. Februar 1244, nicht vom Jahre 1243 wie *Sander* angiebt: denn *Innocenz IV.* wurde Papst 24. Juni 1243 († 1254). Die alte Copien-Sammlung bemerkt zu dieser Bulle die Jahreszahl 1228.

Dieselbe falsche Jahreszahl steht auch, von späterer Hand geschrieben, auf dem Rücken der Bulle selbst. Desgleichen enthält die alte Copiensammlung für das erste Schreiben *Guido's* das Datum 1230, *nono mensis Octobris* anstatt 1239, *mense Octobri*, und auf dem Rücken des Originals steht ebenfalls fälschlich 1230. 9. Octob.

Die Rückseite der beiden genannten Urkunden hatte also *Compaignon* im Auge, als er berichtete, im Jahre 1228 sei ein Hospital zu Steenvort bei Vilvorde gestiftet und 1230 vom Bischof von Cambray approbirt. Er mufs wohl gewufst haben, dafs im Jahre 1230 *Godefroy de Fontaine* Bischof von Cambray war*); deswegen setzt er diesen an die Stelle von *Guido*. Das war für *Compaignon* Kleinigkeit: wir werden ihn unten noch ein ganz anderes Kunststück ausführen sehen. Ich bin indefs im Zweifel, ob *Compaignon* die Urkunden zu lesen verstand. Es leidet aber keinen Zweifel, dafs *Wichmans* und *Sander* die Urkunden lesen konnten, und der letztere giebt das Datum richtig an und theilt aus dem Briefe *Guido's* die Stelle „*Ut igitur cujusdam principii*" bis „*mentes quorundam excitavit*" mit. Da es nun aber seit langer Zeit angenommen war, das Hospital sei 1228 von *Sophie*, Herzogin von Brabant, gestiftet, so wiederholten *Wichmans* und *Sander* hergebrachter Weise diese falche Nachricht. Hätten sie gewufst, dafs *Sophie* im Jahre 1228 erst 3 Jahre alt und in Deutschland war, so würden sie diese Unrichtigkeit fahren gelassen und die Wahrheit gesagt haben. Wie kommt es aber, wird man fragen, dafs *Wichmans* und *Sander* beide verschweigen, dafs es Beghinen waren, für die das Hospital gestiftet wurde und dafs sie nachher nur beiläufig und fälschlich erwähnen: *Tractu temporis sub-*

*) von 1218 bis 1236 oder 1237.

stitutae hoc in loco Beguinae sunt etc. (siehe oben S. 57)? Antwort: Im Jahre 1468 hatten sich Carmeliter-Nonnen den Beghinhof von Steenvort schenken lassen, und die Beghinen, welche die Nonnen nicht mit Unrecht als fremde Eindringlinge betrachteten, hatten grofse Mühe sich neben dem Kloster zu behaupten. Es war aber im Interesse der Nonnen, die Beghinen und ihre alten wohlbegründeten Ansprüche soviel wie möglich zu ignoriren. Deswegen thaten auch noch im 17. Jahrhundert die kirchlichen Schriftsteller *Wichmans* und *Sander*, als ob die Beghinen gar nicht in Betracht kämen.

Nach diesen Zwischenbemerkungen wenden wir uns zur Erläuterung der Urkunde von 1239 selbst, um durch Erwägung der Umstände, unter denen sie geschrieben wurde, zu ermitteln, was man aus der Urkunde schliefsen darf und was nicht: denn für sich allein betrachtet, kann sie sehr leicht zu Fehlschüssen verleiten. Beim aufmerksamen Durchlesen drängen sich zwei Bemerkungen auf: 1) es ist durchaus nicht gesagt dafs *Sophie*, Herzogin von Brabant, das Hospital zu stiften beabsichtige, sondern es heifst nur *quidam* und nachher *praefatae personae*. 2) der Beschreibung des Bischofs zufolge sollte man glauben, dafs die Gegend von Vilvorde von Beghinen gewimmelt habe, so dafs sie sich einander erdrückten. Diese beiden Bedenken zeigen sich als irrig, wenn man erfährt, dafs dies Schreiben nichts anderes als die Abschrift eines Formulars ist, das in der bischöflichen Canzlei in Cambray für Concessionen zum Bau eines Hospitals für Beghinen bereit lag. Zu dieser überraschenden Notiz hat mich *Ryckel* verholfen, der p. 626 —634 seiner *Vita S. Beggae* die ältesten Urkunden des Beghinhofs von Cambray mittheilt, die der Notar und Canonicus *Foulon* daselbst aus dem Archive des Beghin-

hofs im Jahre 1631 ausgezogen hatte. Diese älteste Geschichte des Beghinhofs von Cambray ist uns auch aus dem Grunde sehr willkommen, weil sie an einem belehrenden Beispiele zeigt, was für eine Vorstellung man sich von der Stiftung eines Beghinhofs zu machen habe.

Foulon theilt zuerst die Bulle *Gregor IX.* mit, auf die sich *Guido* zu Anfang unseres Schreibens bezieht. Sie ist an die *virgines continentes, per civitatem et dioecesin Cameracens. constitutas*, im Allgemeinen gerichtet und datirt *Lateran. II. Non. Junii Pontifict. nostr. ann. septimo* d. i. vom 4. Juni 1233. — Dafs unter den *virginibus continentibus* die Beghinen zu verstehen seien, sagt *Foulon*, geht aus einem Schreiben des Bischofs *Godefridus* von Cambray vom Jahre 1235 an die Beghinen von Cambray (*apud S. Salvatorem*) hervor, worin er denselben die Concession zum Bau eines Hospitals ertheilt. Dieses Schreiben ist die älteste Urkunde des Beghinhofs von Cambray. Unser Schreiben von *Guido* unterscheidet sich nun aber nur in folgenden Worten von dem bei *Ryckel* abgedruckten Schreiben von *Godefridus*:

Guido.	*Godefridus.*
Zeile 1: „*Guido*"	„*Godefridus*"
Zeile 6: „*In Begghinarum habitu Deo servientium*"	„*In Begghinarum**) *habitu apud sanctum Salvatorem manentium*"
Zeile 15: „*Ut igitur cujusdam principii diluculum incepti apud Solatium beatae Mariae prope Vilfordis crescere faciat*"	„*Ut igitur illius praefati principii diluculum crescere faciat*"

*) *Ryckel* schreibt natürlich *Begginarum*.

Guido.	*Godefridus.*
Zeile 29: „*Quid igitur faciunt*" bis „*in temptatione proventum*"	Dieser müfsige Zusatz fehlt in dem Schreiben von *Godefridus*, wenigstens nach *Foulons* Mittheilung.
Zeile 46: „*praedictum*"	„*praefatum*"
Zeile 51: „*Actum ann. dom. M. CC. XXX. nono, mense Octobri.*"	„*Actum ann. dom. incarn. M. CC. XXX. quinto, mense Januario.*"

Im Uebrigen stimmen die beiden Schreiben buchstäblich überein.

Fünf Jahre später, nämlich im Jahre 1240, nahm *Gregor IX.* in einer Bulle an die *Magistra ac Sorores Hospitalis* der Beghinen von Cambray dies Hospital in seinen Schutz.

Dasselbe that mit noch ausdrücklicheren Worten *Innocenz IV.* Anno 1246.

Eine ähnliche Bulle findet sich noch von *Urban IV.* Anno 1263. Diese drei Bullen sind bei *Ryckel l. c.* abgedruckt.

Der Beghinhof bei Cambray zählte schon im Jahre 1240 1300 Beghinen (*Ryckel p. 631*).

Bei einer solchen Zahl pafst die Beschreibung, die das bischöfliche Schreiben von dem Gedränge der Beghinen macht, allerdings auf Cambray recht gut, wofür es auch wahrscheinlich zuerst entworfen wurde, aber sehr wenig auf Vilvorde, wo nach *Gramaye's* Bericht die Zahl der Beghinen in den blühendsten Zeiten nicht über 200 betrug. Der Beghinhof bei Vilvorde, einer kleinen Landstadt, war stets eine sehr bescheidene Anstalt. Es ist nicht unwahrscheinlich, dafs das Hospital, dessen Bau *Guido* im Jahre 1239 erlaubte, nur für sieben Personen errichtet wurde: denn abgesehen davon,

dafs in mehreren handschriftlichen Erzählungen über die Stiftung des Beghinhofs von Steenvort vom Jahre 1600 (ungefähr) angegeben wird, *Sophie* habe ein Hospital für sieben alte Frauen gestiftet, so kommt auch die Zahl von sieben zu verpflegenden Kranken mehrere Male in Contracten der Beghinen mit den Nonnen vor, namentlich im Jahre 1468, 1477 und 1553. Immer haben aber der Beghinhof von Cambray und der von Vilvorde das mit einander gemein, dafs ihre Entstehung von der Stiftung eines Hospitals datirt wird. Fünf Jahre später nahm *Gregor IX.* den Beghinhof von Cambray, nämlich im Jahre 1240 in seinen Schutz. Dasselbe that für den Beghinhof von Vilvorde *Innocenz IV.*, ebenfalls fünf Jahre nachher, nämlich im Jahre 1244.

Dafs nun aber schon vor der Stiftung des Beghinhofs von Vilvorde im Jahre 1239 Beghinen in der Gegend vorhanden waren, darf uns nicht befremden; es ist vielmehr ganz in der Ordnung, wenn man sich vergegenwärtigen will, auf welche Weise überhaupt die meisten Beghinhöfe gestiftet worden sind. Man bauete nicht einen Beghinhof und verpflanzte dann Beghinen in denselben hinein, sondern es waren zuerst Beghinen vorhanden, die dann gelegentlich zu einem gemeinschaftlichen Besitz dadurch gelangten, dafs Jemand ihnen eine Schenkung oder Fundation machte.

Der Sinn für das Leben der Beghinen nach dem Beispiel der Lütticher verbreitete sich in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts durch ganz Belgien und namentlich in der ärmeren Klasse der Bevölkerung. Ich erinnere hier an die oben S. 36 mitgetheilte Stelle aus dem Schreiben der Canonici von Nivelles Anno 1628: *„ex archivis nostris constat, fere paupertoribus tantum mulieribus nomen illud olim fuisse tributum, prout etiamnum tribuitur, quibus circa annum 1275*

unum et 1281 alterum ac postea adhuc duo hospitalia fuerunt erecta." Ferner an die S. 41 angeführte Stelle aus dem alten *Chronicon Grimbergense: „Circa annum Dom. 1207 mulieres in his partibus incipiebant mundum relinquere et vocabantur Beghinae, quae in initiis multas habuerunt difficultates.*" Das ist *in nuce* die älteste Geschichte des Beghinhofs von Vilvorde und der meisten anderen. Ehe nicht ein gemeinschaftlicher Besitztitel vorhanden, war von keinem Beghinhofe die Rede. Fragt man z. B. *Ryckel*, wann der Beghinhof in Courtray gestiftet ist, so giebt er als Antwort (p. 331) eine Urkunde der Gräfin *Johanna* von Flandern vom Jahre 1241, wodurch dieselbe ein Haus an Beghinen in Courtray schenkt. Daher sagt er, der Beghinhof sei von *Johanna*, Gräfin von Flandern gestiftet. Für die Beghinen von Vilvorde sowie für die von Cambray war das Hospital, das man ihnen bauete, der erste Mittelpunkt, um den sie sich als Körperschaft sammelten, und der für die vilvorder auch stets ihre wichtigste Besitzung blieb, wie aus einer Menge von Documenten hervorgeht. Ueber den Ursprung des Beghinhofs von Vilvorde war im Beghinhofe selbst nicht der mindeste Zweifel.

Ein Rechtsgutachten vom Ende des 16. Jahrhunderts über den Streit der Beghinen und Nonnen fängt so an:

„Beghinagium Consolatricis Mariae in Poethia fundatum est circa ann. 1228 a Domina Sophia, uxore Henrici II. Ducis Brabantiae, muris ab ea circumseptum, a successoribus Principibus conservatum ac dotatum" etc. (In dieser Stelle ist die Jahreszahl 1228 durchgestrichen und dafür von einer späteren Hand an den Rand geschrieben: *circa annum 1240*). Hierin ist also ausdrücklich gesagt, dafs die Ringmauer

wodurch die Häuser der Beghinen gegen die Umgebung abgeschlossen und dadurch zu einem Beghinhofe gemacht wurden, von *Sophie* herrührt. Dafs das Schreiben *Guido's* in der alten Copiensammlung die Ueberschrift hat: *„Prima fundatio Beghinarum prope Filforden"* habe ich schon S. 64 angeführt.

Endlich habe ich in dem alten flämischen Stockbuche vom Jahre 1427 folgende vollkommen beweisende Stelle gefunden fol. XXX. S. 2: *„de gemeynte moet betalen den prochiaen van Poetye X sous lovensch, alsoe een brief inhout, in de welken verklaert es, hoe de prochiaen van potie vorscreve heeft den chyns opt hof voor alle syn Recht dat hy hadde int beghynhof als dat yerste begonste int jaer MCC ende XXXIX.*

Das soll heifsen: Es ist ein Brief vorhanden, wonach dem Pastor der Kirche von Peuthy (in dessen Kirchspiel Steenvort lag) jährlich eine Abgabe von 10 Sous bezahlt werden mufs anstatt aller Ansprüche, die er auf den Beghinhof seit seiner ersten Stiftung im Jahre 1239 hatte. Somit ist es urkundlich bewiesen, dafs der Beghinhof bei Vilvorde vor dem Jahre 1239 nicht existirte. Der Zweifel, welchen man etwa noch hätte hegen können über die Triftigkeit der von uns für die Bedeutung des Schreibens *Guido's* vom Jahre 1239 als Stiftungs-Urkunde des Beghinhofs vorgebrachten Gründe, wird durch diese letzteren durchaus unzweideutigen Zeugnisse völlig gehoben.

Da nun die alte Sage von der Stiftung des Beghinhofs von Steenvort und vom Ursprunge des Namens durch die Schenkung eines Marienbildes durch die Herzogin *Sophie* genau übereinstimmt 1) mit dem Datum der ältesten Urkunde des Beghinhofs und 2) mit der durch eine genaue historische Untersuchung (siehe oben

S. 54 — 56) festgestellten Chronologie der profanen Geschichte, so ist dagegen vernünftiger Weise nichts einzuwenden. Eben so gut wie *Sophie* im Jahre 1240 das Hospital von Löwen stiftete, konnte sie auch im Jahre 1239 für hülfsbedürftige Beghinen, die sie bei Vilvorde fand, den Platz und die Mittel zu einem Hospitale anweisen lassen, auch diesen Beghinen ein Marienbild schenken und verordnen, das zu errichtende Hospital solle den Namen *de Solatio beatae Mariae* führen. Nehmen wir z. B. nur an, *Sophie* sei als neuvermählte Herzogin in der Mitte des Jahres 1239 im vilvorder Schlosse angekommen, zwei Monate dort geblieben und dann Anfang September zu ihrem Gemahle, der zwischen Maas und Rhein Krieg führte, gereist, so hatte sie hinlängliche Zeit gehabt, die nöthigen Verordnungen zu machen, damit der Bischof von Cambray im October die Erlaubniss zum Bau jenes Hospitals zu geben Veranlassung hatte.

So tritt also der Ursprung des Beghinhofs bei Vilvorde in die ganz gewöhnliche Reihe aller übrigen Stiftungen von Beghinhöfen zurück. Er fällt in die Zeit, die man nach unpartheiischer Erwägung der Angaben, die sich bei den Schriftstellern vor 1630 finden, ungefähr vermuthen konnte. Siehe oben S. 41. — Als ich jene Vermuthung niederschrieb, ahndete ich nicht, dass es möglich sein würde, die Geschichte dieser verschollenen Anstalt aus den Urkunden zu schreiben.

Wir verfolgen nun die Geschichte der weiteren Entwickelung des jungen Beghinhofs von Steenvort und werden dabei noch mehrere Male Gelegenheit haben zu sehen, wie stark sich die Löwener sowohl für die Haupt-Urkunde von 1065 als auch für die beiden andern von

1129 und 1151 verrechnet haben. Den Inhalt derselben werden wir am Ende dieser Periode näher beleuchten.

Die nächste Urkunde, der Zeit nach, ist eine Ablafsbulle des Legaten *Hugo* vom Jahre 1252:

IV. *Universis Christi fidelibus per regnum Alamaniae constitutis ad quos praesentes litterae perveniunt Frater Hugo miseratione divina tituli sanctae Sabinae presbyter cardinalis, apostolicae sedis legatus salutem .... Cum igitur, sicut dilectae in Christo magistra et collegium Beginarum Hospitalis de Solatio sanctae Mariae juxta Filvorde camerac. diocces. nobis exponere curaverunt, ad sustentationem ipsarum fidelium suffragia noscantur plurimum opportuna* .... so werden allen, die denselben Almosen geben, vierzig Tage an ihren Pönitenzen erlassen .... *Datum Cameraci Kal. Junii, Pontificatus Dom. Innocentis papae IV. anno IX* d. i. am 1. Juni 1252.

Von demselben Frater *Hugo* druckt *Ryckel* p. 178 ein Schreiben an die Beghinen *de Vinea juxta Bruxellam* vom 10. Juli 1253 ab, wodurch dieser Legat die Güter derselben in seinen Schutz nimmt.

Aufserdem fand ich bei *Ryckel* p. 175 ein Schreiben desselben *Hugo* zu Gunsten der antwerpener Beghinen vom 11. Juni 1252 citirt: „*ubi largitur Indulgentias 40 dierum universis Christi fidelibus per regiones Alamaniae constitutis qui Begginis *) de Syon juxta Antverpiam ad consummationem ecclesiae suae elecmosynas erogaverint.*"

Dafs die vilvorder Beghinen ungefähr um dieselbe Zeit wie die antwerpener beschäftigt waren, eine Kirche

*) So schreibt *Ryckel*. Da aber *Hugo* in unserm Original vom 1. Juni *Begina* schrieb, so wird er wohl am 11. desselben Monats noch dieselbe Schreibart beobachtet haben.

oder Capelle zu bauen, erfahren wir aus folgendem Documente:

V. *Petrus miseratione divina sancti Georgi ad velum aureum Diaconus Cardinalis, apostolicae sedis Legatus Universis Christi fidelibus intra legationis nostrae terminos constitutis . . . . . Cum igitur, sicut dilectae in Christo Magistra et conventus Beginarum de Solatio sanctae Mariae juxta Filvorde camer. dioeces. sua nobis petitione monstrarunt, eaedem quandam ecclesiam, ubi reddant debitum domino famulatum, inceperint aedificare de novo opere sumptuoso ad quod propriae non suppetunt facultates,* so wird allen denen, die ihnen Almosen geben, ein 3tägiger Ablafs ertheilt. *Datum Antverpiae Non. Octob. ann. dom. 1254,* also am 7. Oct.

Hierauf folgt eine Originalbulle *Urban's IV.,* woraus hervorgeht, dafs die vilvorder Beghinen noch in den folgenden Jahren nur eine kümmerliche Existenz hatten. Ich schreibe sie, weil sie nur kurz ist, ganz ab:

VI. *Urbanus episcopus servus servorum Dei Dilectis in Christo filiabus magistrae et conventui domus Beginarum Inclusarum beatae Mariae juxta Filvordis camerac. dioeces. salutem et apostolicam benedictionem. Tenuitatem reddituum et proventuum vestrorum qua convenit sollicitudine attendentes, ac propter hoc volentes alicujus relevationis solatio vos gaudere, auctoritate vobis praesentium indulgemus, ut ad praestationem aliquarum collectarum, subsidiorum et aliarum exactionum quae laicis illarum partium consueverunt imponi, minime teneamini. Nulli ergo etc. . . . incursurum. Datum Viterbii X Kal. Junii Pontif. nostr. anno primo.*

Das bleierne Siegel trägt die Inschrift: *Urbanus papa IV.* Die Bulle ist also vom 23. Mai 1262.— Auf dem Rücken steht fälschlich 1247.

Die bis jetzt aufgeführten Urkunden sind im Original vorhanden. Drei von ihnen, nämlich das Schreiben *Guido's* von 1239 und die beiden Bullen von *Innocenz IV.* und *Urban IV.* sind in die alte Copiensammlung aufgenommen, in welcher sich die Ablafsbriefe wegen ihrer geringeren Wichtigkeit nicht mit finden. Der folgende Brief des Bischofs *Heinrich* von Mastricht findet sich im Urkundenbuche fol. XXVII. Er bezieht sich auch noch auf die Kirche oder Capelle von Steenvort.

Henricus *) *Dei gratia Trajectensis Episcopus ... omnibus qui ad Capellam dilectarum in Christo Begginarum de Steenvort juxta Vilvort causa devotionis accesserint vel dederint aut miserint ad opus dictae Capellae et Begginarum ipsarum pias eleemosynas, 20 dies de poenitentiis relaxamus ..... Datum apud Vilvort ann. Dom. M.CC. sexagesimo quinto in die beati Nicolai* d. i. am 6. December 1265 von Vilvorde datirt, wo dieser Bischof sich zufällig befunden haben mufs.

Nun folgen wir der alten Copiensammlung fol. II. Dieselbe enthält zunächst eine Bulle von *Clemens IV.* an den Pfarrer der Kirche von Peuthy gerichtet, worin die erste Erwähnung einer Erwerbung von Ländereien für den Beghinhof von Steenvort vorkommt.

Clemens episcopus servus servorum dei dilecto filio Waltero Rectori ecclesiae de Potya cumerac. diocces. salutem et apostol. benedict. Exhibita nobis ex

---

*) Dieser *Henricus* mufs der uns schon bekannte *Henricus Gueldrus* sein, der vom Jahre 1247 — 1274 Bischof von Lüttich, Tongern und Mastricht (*Trajectum, Mosaetrajectum*) war.

parte tua petitio continebat, quod tu, ecclesiae tuae meliora prospiciens et ipsius utilitatem attendens, quasdam terras ejusdem ecclesiae cum Beghinis de Filforde mulieribus camerac. diocces. pro quibusdam aliis suis possessionibus, ipsi ecclesiae magis utilibus, ejusdem ecclesiae nomine de consensu venerabilis fratris nostri cameracens. episcopi ac sui capituli permutasti, prout in litteris inde confectis dicitur continineri. Nos itaque tuis supplicationibus inclinati permutationem hujusmodi sicut proinde facta est ab utraque parte sponte recepta, ratum habentes et firmam ipsam auctoritate apostolica confirmamus et praesentis scripti patrocinio communimus. Nulli igitur etc. . . . incursurum. Datum Perusii IIII Non. Julii, pontif. nostri anno primo, d. i. vom 4. Juli 1265, denn *Clemens IV.* regierte vom 5. Febr. 1265 — 29. Nov. 1268.

Hierauf finden sich in der alten Sammlung folgende Bemerkungen:

Sub isto Clemente dicitur habuisse principium cura pastorum vel parochianorum beghinarum, prout reperitur in missali et aliis antiquis scriptis sive litteris.

*Honorius IV.**) *concessit bullam, quam habet abbas, de collatione beneficii et alia administratione Beghinagii, sed inconvenienter utitur administratione hujusmodi, prout hoc rei veritas, si fas esset, probaret.*

*Tempore Bonifacii VIII.***) *Guilhermus episcopus Cameracensis concessit abbati Sancti Bernhardi, prout sequitur, administrationem temporalium et spiritualium Beghinagii filfordensis, quam etiam non exercet seu exercuit, si fas est dicere, prout commissio cavit. Sequitur copia commissionis:*

*) regierte von 1285 2. April — 1288.
**) 1294 24. Dec. — 1303.

*Gwilhermus**) *dei gratia cameracensis episcopus Religioso viro et carissimo in Christo filio abbati monasterii Sancti Bernhardi Cisterciensis ordinis salutem cum dilectione sincera . . . . prudentiae vestrae committimus et mandamus, quatenus provisionem curtis Beghinarum de Solatio beatae Mariae juxta Filfordiam, quarum novella plantatio discreti regiminis exigit fulcimentum . . . . . tam ferventer quam efficaciter intendatis, curam earum tam in spiritualibus quam temporalibus sic regendo, quod locus ipsarum sit in spiritualibus floridus et in temporalibus fructuosus . . . . Datum ann. dom. 1294 feria quinta in festo Martini hyemali* (11. Nov.)

Haec littera junior est in annis decem **) *quam bulla domini nostri Honorii IV., concessa abbati ut praescribitur de administratione Curtis Beghinarum. Si igitur bulla sufficit, prout abbas dicit, videtur haec littera superflua esse.*

Clemens V. ***) *delevit Beghinas ab ecclesia dei propter suam heresin et inobedientiam prout patet in Clementinis etc.* — Siehe *Clementin. Lib. III. Tit. IX.*

Quod enim mulieres seu beghinae beghinagii filfordensis sententiam excommunicationis, obviantes constitutioni Clementis praescripti, ipso facto inciderint, patet per absolutionem sive per litteras cujus copia sequitur:

Frater Johannes dei gratia Visionensis episcopus, commissarius reverendi in Christo domini patris Came-

---

*) Scheint die alte Form für *Guilhelmus* zu sein. *Guilhelmus*, Bischof von Cambray, † wahrscheinlich Anno 1296. Siehe *Gallia christiana Tom. III. Paris* 1725. *fol. p.* 39.

**) Diese Rechnung ist ungefähr richtig.

***) 1305, 14. Nov. — 1314, 20. April. Unter ihm wurde das Concil von Vienne gehalten vom 16. Oct. 1311 — 6. Mai 1312.

racensis episcopi . . . . dilecto Decano Christianitatis Bruxellensis in domino salutem. Cum domicellae seu mulieres, quae Beghinae vocari consueverunt, in curte quae solatium nuncupatur prope Filfordiam camerac. dioec. summam excommunicationem inciderint, obviantes constitutioni felicis recordationis domini Clementis papae V., qua earum status condemnatus est et abolitus, habitum Beghinagii deferendo seu alia quaecunque ad dictum statum pertinentia faciendo, ... vobis committimus quatenus dictas domicellas, reatum suum confitentes, ... in forma ecclesiae absolvatis . . . . Datum Machliniae in festo beat. Katherinae an. dom. M.CCC.XIX, d. i. 25. Nov. 1319.

Johannes XXII. *) *pro recuperatione Beghinarum fecit constitutiones extravagantes quae sequuntur:*

Siehe diese Bulle, die vom *2 Kal. Januar. pontif. anno V,* also vom 31. Dec. 1320 datirt ist, bei *Miraeus Op. Diplomat. I. p. 215.*

Hier folgt noch eine besondere Bulle an die brabanter Beghinen, worin *Johannes XXII.* dieselben mit den gewöhnlichen Ausdrücken in seinen Schutz nimmt.

Benedictus XII. **) *pontificatus sui anno II fecit constitutionem extravag. de Beghinis quae incipit: Recta ratio non patitur etc. Dat. Avenione XIIII Kal. Febr. pontif. ann. II,* d. i. 19. Jan. 1336.

Hiermit schliefst die alte Copiensammlung.

Aus der Mitte des 14. Jahrhunderts finde ich noch im Urkundenbuche ***) ein vom 14. Februar 1353 datirtes Schreiben aus Avignon, worin 13 Bischöfe und 1 Erzbischof 40 Tage Ablafs allen denen ertheilen, die

*) 1316, 5. Sept. — 1334, 4. Dec.
**) 1335, 8. Jan. — 1342.
***) Fol. XXV.

die *Ecclesiam beatissimae et gloriosissimae Virginis de Solutio foris Filfordiam* besuchen oder sich auf irgend eine Weise um dieselbe verdient machen werden. — Der Bischof *Petrus* von Cambray bestätigt diesen Ablafsbrief in einem Schreiben *datum in nostro castello cameracensi die XIII mensis Octobris anno domini 1353.*

Aus dem 15. Jahrhundert giebt uns das Stockbuch durch die Rubriken, die es enthält, eine ungefähre Uebersicht von dem Zustande, in dem sich der Beghinhof von Steenvort am Ende seines zweiten Jahrhunderts befand. In der kurzen lateinischen Vorbemerkung wird gesagt, dies Verzeichnifs der *bonorum immobilium et reddituum* sei verfertigt unter Mitwirkung des Abtes *Petrus S. Bernhardi ad Scaldam,* als *conservator* und *gubernator* der Anstalt; des *curatus Henricus Stephani,* der zugleich *procurator et receptor bonorum* war; und des ganzen *magistratus.*

Wir sehen daraus, dafs die Aebte von *St. Bernhard* an der Schelde die ihnen um das Jahr 1285 vom Papste *Honorius IV.* und im Jahre 1294 noch einmal vom Bischofe von Cambray übertragene Oberaufsicht über den Beghinhof wenigstens dem Namen nach fortsetzten.

Der *Curatus Henricus Stephani* oder *Heinrick Stevens* scheint sehr thätig und lange für die zeitlichen Güter des Beghinhofs gearbeitet zu haben. Ich finde ihn zuerst erwähnt in einer Verschreibung vom Jahre 1397 und dann wieder in Briefen vom Jahre 1410, 1415 und 1421 als *Curatus curtis beghinarum, Curatus ecclesiae curtis beghinarum;* fläm.: Prochiaen oder Parochiaen van den beghinen van steenvoert bi vilvoerden. Vielleicht hat er selbst dies Stockbuch geschrieben. Dasselbe enthält folgende Punkte:

1) die *bona spectantia ad ecclesiam beghinarum.*

2) *bona spectantia ad curatum seu curam ejusdem ecclesiae.*

3) *ad capellaniam.*

Die erste Erwähnung eines Caplans finde ich in der ältesten Originalverschreibung vom Jahre 1292, worin die *domina Elisabeth de Grimbergis dicta de Nova Curia* die Einkünfte von vier *bonaria**) Land anweist *ad opus infirmariae beginarum de Solatio beatae Mariae juxta Filfordiam, tanquam ad capellaniam missae animarum, videlicet ad sustentationem capellani missam celebrantis.*

Eine zweite Erwähnung einer *capellania* kommt in einer Verschreibung vom Jahre 1425 vor, wo es heifst *„Dominus Henricus dictus Vandernat presbyter recepit nomine et ad opus capellaniae fundandae in honorem beatae Mariae virginis in beghinagio de steenvort juxta filfordiam supra altare sancti Anthonii ibidem"* etc.

Vermuthlich war der Caplan oder die Caplane eine Art von Vicar, der für den Pastor den Gottesdienst verrichten konnte.

4) *ad custodiam* (d. i. die Beghine, welche das Amt des Küsters hatte) *et cantatrices sive scolares.*

5) *ad infirmariam.* Das Hospital des Beghinhofs, die älteste Stiftung, hatte die meisten Güter. In mehreren alten Verschreibungen, z. B. der oben angeführten von 1292, steht statt *beghinagium de Solatio beatae Mariae* nur *infirmaria de Solatio b. M.* als der hauptsächliche Bestandtheil des Beghinhofs. Gegen das Ende des 14. Jahrhunderts heifst es gewöhnlich *„ad opus infirmariae* oder *infirmarii curtis beghinarum."*

---

*) franz. *boniers*, Morgen.

6) *ad mensam sancti spiritus et ad totam communitatem.*

Ueber die *mensa sancti spiritus* habe ich durchaus keine Originalverschreibungen gefunden. Dies erklärt sich daher, weil die Beghinen stets im Besitze dieses Theils ihrer Güter blieben, wie wir unten sehen werden, und daher auch, bei der völligen Trennung von den Nonnen, die darauf bezüglichen Documente mitgenommen haben werden.

Aus dem Stockbuche aber erfahren wir durchaus keine Jahreszahlen. Es ist darin immer nur gesagt: über diesen Punkt ist ein Brief vorhanden, aber es ist kein Datum beigefügt. — Nur in einer Verschreibung vom Jahre 1434 finde ich bei einer andern Gelegenheit die *bona mensae s. spirit.* beiläufig erwähnt.

7) *Census sive redditus quos solvere debet ecclesia vel infirmaria praedicta aut mensa s. spiritus domino Duci Brubantiae sive aliis quibusdam.*

8) *ultimo ponentur privilegia et constitutiones ejusdem beghinagii.* Von dem unter dieser Nummer Versprochenen habe ich im Stockbuche nichts finden können.

Aus der vorstehenden actenmäfsigen Darstellung ergiebt sich nun folgende kurze Uebersicht der älteren Geschichte des Beghinhofs *de Solatio beatae Mariae* bei Vilvorde:

I. 1239. Stiftung des Beghinhofs. Siehe die Concession *Guido's* von demselben Jahre. Ferner die S. 74 citirte Stelle des Stockbuchs fol. XXX und den S. 73 citirten Anfang des Rechtsgutachtens.

II. 1240. Schutzbrief des Legaten *Jacobus* und Aufruf zu Beiträgen für den unbemittelten Beghinhof.

III. 1244. Erste päpstliche Schutzbulle v. *Innocenz IV.*

IV. 1252. Aufruf des Legaten *Hugo* zu mildthätigen Gaben für den Beghinhof.

V. 1254. Anfang des Baues eines Gotteshauses.

VI. 1262. Bulle *Urbans IV.* zur Befreiung des Beghinhofs von gewissen Abgaben, seiner geringen Einkünfte wegen.

1265—1268. Beendigung des Baues des Gotteshauses (siehe das Schreiben des Bischofs *Henricus*) und erste Einsetzung eines *pastor beghinagii* (alte Copiensamml. fol. II.)

1292. Erste Erwähnung eines Caplans.

1294. Uebertragung der Oberaufsicht über die Verwaltung des Beghinhofs als einer jungen Pflanzung an den Abt von St. Bernhard. Diese Oberaufsicht bestand noch 1427, wenigstens dem Namen nach.

1319. wird den Beghinen verziehen, dafs sie die Verdammungsbulle *Clemens V.* nicht auf sich bezogen haben.

1353. Schreiben von 14 Bischöfen aus Avignon zur Verherrlichung der Kirche der *beatiss. et gloriosiss. Virg. de Solatio.*

1427. Das Stockbuch von diesem Jahre zeigt, dafs der Beghinhof endlich zu einem mäfsigen Wohlstande gelangt war.

In dem Vorstehenden sind vorzüglich noch zwei Stellen enthalten, welche auf den Widerspruch des Inhalts der löwener Urkunden mit dem Datum derselben ein helles Licht werfen:

Wenn der Bischof von Cambray den Beghinhof bei Vilvorde, der während der ersten 50 Jahre nur auf eine

kümmerliche Weise seine Existenz fristete, im Jahre 1294 eine *novella plantatio* nennt, *quae discreti regiminis exigit fulcimentum*, so läfst sich das begreifen. Es wäre aber absurd dasselbe zu sagen von einer Anstalt, die schon vor ungefähr drittehalb Jahrhunderten in einem blühenden Zustande sich befunden hätte. — Die Stelle aus dem Stockbuche würde schon allein hinreichen, die Falschheit der löwener Urkunden zu beweisen: neben dem Schreiben des *Gwilhermus* werden sie noch obendrein lächerlich.

Zweitens wissen wir aus dem Archive des alten Beghinhofs, dafs die Stelle eines Pastor erst in oder nach dem Jahre 1265, nach Beendigung des Gotteshauses, entstand. Urkunden, die von dem Pastor des Beghinhofs handeln, können also nicht von 1065 oder von 1151 sein.

Auch die Erwähnung von mehr als einer *magistra* in der ersten und dritten Urkunde scheint einer spätern Zeit des Beghinhofs anzugehören: denn in der ersten Zeit seines Bestehens ist höchst wahrscheinlich nur eine *magistra* dagewesen. Von zweien finde ich im Jahre 1481 und 1553 Erwähnung.

Ich mache diese letzteren und die folgenden Bemerkungen nicht etwa, weil ich es für nöthig hielte, dem von mir geführten vollständigen Beweise von der Falschheit der löwener Urkunden noch etwas hinzuzufügen, sondern nur um ungefähr zu bestimmen, aus welcher Zeit dieselben herrühren können. Ich glaube nämlich keineswegs, dafs die ganzen Urkunden, die von *Putcanus* und *Ryckel* bekannt gemacht wurden, ein Fabricat dieser beiden klugen Leute sind, sondern dafs man Urkunden aus dem Beghinhof genommen und nur die Jahreszahlen derselben zweckmäfsig verfälscht habe. In Bezug auf die Jahreszahlen erlaube ich mir die unmafsgebliche Bemerkung, dafs sie sich noch alterthümlicher würden

ausgenommen haben, wenn man die beiden letzten Stellen oder doch wenigstens die letzte nicht mit Ziffern, sondern mit Buchstaben ganz ausgeschrieben hätte: denn in den älteren Documenten, die ich gesehen, war dies immer gethan. Unter den Original-Verschreibungen, meist Schöffenbriefen, die ich durchgesehen, waren zwei vom Ende des 13. Jahrhunderts, nämlich von 1292 und 1294, drei aus der ersten Hälfte des 14., elf aus der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts, sechs von 1400 bis 1427; auf die späteren habe ich weniger geachtet. Die meisten Erwerbungen scheint der Beghinhof also in den Jahren 1350 — 1450 gemacht zu haben. Ich habe auf die Namen der Schöffen geachtet und in zwei Briefen vom Jahre 1413 einen *Johannes Coman* gefunden, der vielleicht dem *Joann. Conam* der löwener Urkunde von 1129 nicht ganz fremd ist. Die Namen von Ortschaften *Cuyebrugge, Loeshove* und *pagus Somsius* kommen in den noch vorhandenen aber aus der Zeit des Klosters stammenden Kartenbüchern (*Kaert-boeck*), so viel ich weifs, nicht vor, wahrscheinlich weil die dahin gehörigen Aecker der *mensa s. spiritus* angehörten.

VI. Capitel.

Dritter Beweis: aus dem Charakter der Schrift der angeblich ältesten Urkunde. — Fortsetzung der urkundlichen Geschichte des vilvorder Beghinhofs.

Die Haupturkunde von 1065 bietet indefs der Beurtheilung noch eine Seite dar, von der es zu verwundern ist, dafs man sie nicht früher schon ins Auge gefafst hat. Dies ist der Charakter der Schrift des Originals, den *Smet* in dem *Fac-simile* möglichst treu wiedergegeben zu haben versichert. Der erste Schriftkundige, dem ich das *Fac-simile* vorlegte mit der Bitte mir zu sagen, ob sich darin ein bestimmtes Jahrhundert erkennen liefse, war Herr Prof. *Bock* in Brüssel. Nachdem derselbe das Document einen Augenblick angesehn, sprach er sich für das 14. Jahrhundert aus und da ich ihn auf das frühe Datum aufmerksam machte, antwortete er, es sei gar kein Gedanke daran, dafs diese Urkunde aus dem 11. stamme. Ich fragte darauf Herrn *Marchal*, Conservator der burgundischen Bibliothek, doch ohne ihm das Urtheil des Herrn *Bock* mitzutheilen. Derselbe setzte die Schrift in das Ende des 14. oder den Anfang des 15. Jahrhunderts. Hiermit noch nicht zufrieden, wandte ich mich an meinen Freund, den in den holländischen, belgischen und nordfranzösischen Bibliotheken wohlbewanderten Herrn Dr. *Bethmann*, der sich die beiden letzten Jahre ausschliefslich mit Untersuchung der Manuscripte jener Länder für die *Monumenta Germaniae* beschäftigt hat. Ich schickte ihm eine genaue

Durchzeichnung des *Fac-simile*, doch mit Weglassung der Jahreszahl, nach Hannover und bat mir, ohne ihn von der Bewandnifs, die es mit dieser Urkunde habe, zu unterrichten, eine Bestimmung ihres Alters aus. *Bethmann* fand die meiste Wahrscheinlichkeit für das Ende des 14. Jahrhunderts. Herr Archivrath *Pertz*, jetzt Ober-Bibliothecar in Berlin, den *Bethmann* alsdann um sein Urtheil fragte, neigt sich mehr für das 15te; doch müfste man das Original sehen.

Diese Uebereinstimmung der Kenner, nicht etwa hinsichtlich einer wichtigen Urkunde aus einer bekannten Schriftschule, sondern in Betreff des Productes eines obscuren Scribax in einem Winkel von Brabant scheint mir höchst merkwürdig. Die Zeit von 1350 — 1450, die sich ergiebt, wenn wir die vorstehenden Urtheile zusammenfassen, ist nun auch gerade die Zeit, in welche die meisten Urkunden des Beghinhofs fallen.

So vereinigt sich Alles, diese unheiligen Eindringlinge aus dem Tempel der Geschichte hinauszuwerfen, in dem sie länger als 200 Jahre zum Aergernifs der ehrlichen Leute sich breit gemacht haben. Ob alle die Sieben, die sich für die Aechtheit der Urkunde von 1065 schriftlich verbürgten, um die Falschheit derselben wufsten, oder ob fünf unter ihnen von den beiden andern hinters Licht geführt wurden, und *Puteanus* und *Ryckel* allein sich in die Vaterschaft dieses Machwerks theilen, darüber mufs ein Jeder denken, was ihm gut dünkt. Ich neige mich mehr für die letztere Meinung, weil ich nicht ohne Noth so hohe Würdenträger für Lügner halten mag, und dann auch wegen der grofsen Einfältigkeit des ganzen Unternehmens. Denn es ist in der That schwer zu entscheiden, ob die Bosheit oder die Dummheit dieser Fälschung gröfser ist. Im glücklichsten Falle beweisen diese Urkunden für die Hauptsache — Nichts.

Die heilige Begga bleibt nach wie vor höchst unschuldig an der Stiftung der Beghinen; wenn es auf diese Urkunden ankäme, so könnte eben so gut jeder beliebigen Person vor 1065 die Ehre dieser Stiftung beigelegt werden. Die Urheber des Betrugs gewannen dadurch nichts als die Schadenfreude, die wohlbegründeten Ansprüche des *Lambertus-le-Begues* scheinbar zerstört und dem wackern *Coens* gewaltsam den Mund gestopft zu haben. Eine solche absichtliche Verstockung gegen die erkannte Wahrheit ist es aber, worin die „Sünde gegen den heiligen Geist" besteht, für die uns Niemand Nachsicht zumuthen darf, weil sie selbst im Himmel nicht vergeben wird. *)

II. Periode. Geschichte desselben Beghinhofs vom Jahre 1468 bis zu seiner wirklichen Aufhebung durch die Franzosen im Jahre 1796; in Verbindung mit der Geschichte des im Jahre 1468 auf Kosten des Beghinhofs gestifteten Carmeliter-Nonnenklosters, welches noch jetzt in Vilvorde unter dem Namen *Notre Dame de Consolation* besteht.

Quellen:

Die Hauptquelle für diese Periode ist das vom Ende des 15. Jahrhunderts stammende Urkundenbuch. kl. fol. 90 Blätter, Papier mit Pergamentumschlag, der die Inschrift trägt: Die fondatie van den beggyn-hove en cloosteren van O. L. Vr. van troost met copyen van de oúste Brieven en Bullen van hún beyde. Dies Buch enthält zuerst eine Abschrift der von uns für die erste Periode benutzten alten Copiensammlung; dann folgen ein paar ebenfalls oben angeführte Schreiben vor 1468 und danach die zahlreichen auf den Streit der Beghinen und

---

*) Matth. XII. 31, 32.

Nonnen bezüglichen theils flämischen theils lateinischen Documente von 1468 — 1481 in ihrer ganzen Weitschweifigkeit. Dieser Streit ist aber die Hauptsache in der II. Periode. Das Urkundenbuch enthält auch fol. LXXVII — LXXX eine kurzgefafste Erzählung desselben: *Instructio processus sororum reclusarum in Peuty juxta Vilvordiam contra beghinas ibidem commorantes.*

Als Leitfaden durch das Urkundenbuch kann ein ganz kurzes Rechtsgutachten gebraucht werden, dessen Anfang ich oben S. 73 erwähnt habe. Es scheint kurz vor 1578 geschrieben zu sein und enthält auf 2 Seiten eine Angabe der den Streit betreffenden wichtigeren Documente nach chronologischer Ordnung. Von den hierher gehörigen Urkunden sind nur zwei noch im Original vorhanden:

eine Bulle *Sixtus IV.* vom Jahre 1472,

ein Schreiben des *Godefridus episcop. Dagnensis* von 1480.

Für das 16. Jahrhundert fand ich:

eine Copie des Contractes von 1553,

zwei Original-Rescripte des Erzbischofs *) von Mecheln, *Matthias Hovius*, vom Januar 1598, die Bestätigung des zwischen den Beghinen und Nonnen abgeschlossenen Accordes vom Decbr. 1597 enthaltend.

Einige Notizen entnahm ich dem

Todtenbuch (Doodt-boeck) des Klosters, das von 1468 — 1796 fortgeführt ist. Pergament. 4.

* * *

*) Bis zum Jahre 1559 gehörten Brüssel und Vilvorde zu der Diöcese von Cambray; seit jenem Jahre aber zur Erzdiöcese von Mecheln.

In einem Kriege, den der Herzog *Karl der Kühne* *) gegen die Stadt Lüttich führte, war das Carmeliter-Nonnenkloster der drei Marien von Malbecq in der Nähe von Lüttich verbrannt. Die Nonnen flüchteten vorläufig nach Mastricht. Indefs wufste der in Brüssel residirende Carmeliter-General *Johannes Soreth* mit Hülfe des päpstlichen Legaten *Honofrius* den Herzog *Karl* zu bewegen, für die Zukunft der Nonnen auf eine dauernde Weise zu sorgen. Wahrscheinlich war es der Name „*de Solatio beatae Mariae*" und der Ruf des Marienbildes der Beghinen von Steenvort, welcher die Aufmerksamkeit des Generals des *ordo beatae Mariae de Monte Carmelo* auf den Beghinhof bei Vilvorde lenkte. Der Herzog willigte ein, diesen seinen Beghinhof unter gewissen Bedingungen und Lasten den Carmeliter-Nonnen zu überlassen und that dies durch Patent vom Januar 1468, in flämischer Sprache verfafst und mit einem rothen Siegel versehen. Demgemäfs kamen die Nonnen, 13 an der Zahl, mit ihrem Beichtvater am 6. Februar 1468 im Beghinhofe zu Steenvort an. **) Da aber vorläufig nur 7 von ihnen neben den 39 vorhandenen Beghinen dort Platz finden konnten, so kehrten die übrigen fürs erste nach Mastricht zurück. Welches die Bedingungen gewesen, unter denen der Beghinhof den Nonnen durch das erwähnte Patent überlassen war, darauf kommt es durchaus nicht an: denn schon im Laufe des ersten Jahres wurden die den Nonnen gemachten Zugeständnisse als unzureichend erkannt und ein zweites Patent ***) mit grünem Siegel erlassen, wodurch

*) regierte von 1467 — 1477.

**) Siehe das Todtenbuch fol. XXV.

***) ist zum Theil bei *Sander* abgedruckt, der die meisten im Folgenden angeführten Documente aber nur bruchstückweise und insofern mittheilt, als sie zur Geschichte des Klosters er-

den Nonnen der Beghinhof bei Vilvorde mit allen seinen Dependenzen und Pertinenzen auf ewige Zeiten geschenkt wurde. Diese Schenkungs-Urkunde, welche kein Datum trug und dazu bestimmt schien, die erste ganz einfach zu ersetzen, wurde freilich erst am 14. Januar 1469 executirt, d. h. den Betheiligten in Steenvort selbst officiel bekannt gemacht: sie mufs aber schon im Jahre 1468 abgefafst sein und wird gewöhnlich so betrachtet, als ob sie schon im Januar des Jahres 1468 erlassen wäre.

Der päpstliche Legat *Honofrius* approbirte diese Schenkung durch eine am 4. Januar 1469 in Brüssel erlassene Bulle, worin er zugleich den Suffragan von Cambray *Godefridus episcopus Dagnensis* und zwei Aebte als Executoren für die Errichtung des Klosters in dem Beghinhofe bei Vilvorde ernannte. *Honofrius* hatte bereits durch eine Ablafsbulle vom 20. Dec. 1468 zu milden Beiträgen für den Neubau des Klosters aufgefordert. Die Klostererrichtung fand nun durch die drei apostolischen Commissarien in Gegenwart von sechs Priestern, vier vilvorder Schöffen und drei vilvorder Bürgern förmlich statt. Es ist darüber ein Bericht des Bischofs *Godefridus* als Hauptexecutor vom 11. Februar 1469, aus dem neuerrichteten Kloster selbst datirt, vorhanden.

In Betreff der Beghinen verordnete die Schenkungs-Urkunde Folgendes: Es wurden den 39 vorhandenen Beghinen eine Abtheilung des ehemaligen Beghinhofs zum Wohnort und die Einkünfte der *bona mensae s. spiritus* zu gleichen Theilen zu ihrem Unterhalte angewiesen; sobald eine Beghine stürbe oder die Anstalt

---

forderlich sind. Es ist bei *Sander, Wichmans* u. *Compaignon* Grundsatz, parteiisch für die Klosterfrauen und gegen die Beghinen zu sein.

verliefse, sollte ihr Antheil an den genannten Einkünften den Nonnen verfallen. Neue Beghinen sollten nicht aufgenommen werden, sodafs nach dem Aussterben der vorhandenen Beghinen der ganze ehemalige Beghinhof aufgehoben sein würde. Die Nonnen sollten gehalten sein, 7 Beghinen in dem Hospitale, das nun schon den Nonnen gehörte, bis an ihr Lebensende zu verpflegen; auch diejenigen Beghinen, welche Lust dazu hätten, als Nonnen in ihr Kloster aufzunehmen.

Die Nonnen waren also vollkommen in ihrem Rechte, wenn sie sich als Herrinnen von Steenvort betrachteten. Dieses Recht war eine Unbilligkeit gegen die Beghinen, die sich aber bis zum Tode des Herzogs im Jahre 1477 den Befehlen desselben geduldig unterwerfen mufsten. Sechs von ihnen liefsen sich zu Nonnen machen. Unter diesen Umständen mufste auch der damalige Pastor des Beghinhofs, *Laurentius de Maelcoten*, wohl fühlen, dafs die Fortsetzung seines Amtes überflüssig sei, zumal da er ein weltlicher Priester war und die Nonnen auf ihrer Gewohnheit bestanden, einen Ordenspriester zum Beichtvater zu haben. Er legte daher sein Amt freiwillig nieder. *Sixtus IV.* bestätigte in einer Bulle vom *III Kal. Majas 1472*, die noch im Original vorhanden ist, die Entsagung dieses *pastor* oder *rector capellae beatae de Consolatione* und verfügte, dafs der Name und die Einkünfte der *Rectoria in eadem Capella sive Ecclesia* aufgehoben werden, die Nonnen aber die Einkünfte zum Nutzen ihres Klosters — ohne dafs dazu die Einwilligung ihres Diöcesan-Bischofs *) nöthig wäre — verwenden sollten.

Von dieser Zeit an war der *pater confessor* der

*) Die Bulle war an den Abt von Grimbergen und den Decan der St. Peterskirche von Löwen adressirt.

Nonnen zugleich *curatus* der Beghinen: denn dafs der Beghinhof fortbestand, werden wir sogleich nach dem Tode des Herzogs *Karl* erfahren. Zuvor mufs ich den Leser noch von einem Original-Documente unterhalten, das, an sich sehr unbedeutend, durch den Gebrauch, den man davon gemacht hat, ein zufälliges Interesse erhält. Es ist dies ein Schreiben des *Godefridus episcopus Dagnensis* vom 10. November 1480, worin derselbe, um Verwirrung zu vermeiden, bekannt macht, dafs das Patent des Herzog *Karl* mit grünem Siegel später erlassen sei als das Patent mit rothem Siegel. Auf dem Rücken dieses Briefes steht wie gewöhnlich das Datum 10. November 1480 bemerkt. Neben der Zahl 80 steht, doch etwas tiefer und von anderer Hand und Dinte geschrieben eine grofse 40, etwa so 1480_{40}. In dieses Document nun hat *Compaignon* hineingedichtet, *Godefroy evesque d'Aguensis* habe am 10. November 1440 das Hospital in einen Beghinhof verwandelt (siehe ob. S. 59). Das einzige Document, das *Compaignon* abdruckt, ist die ganz unerhebliche Ablafsbulle des *Honofrius* vom 20. December 1468. Auf der folgenden Seite finde ich noch folgende Lüge: *Compaignon* spricht von der *Eglise que la Maistresse et les Soeurs Beguines avoient abandonnée, comme aussi cette place entièrement.* Das Alles zur Erbauung der Leser und zur Ehre Gottes.

Kaum war der Herzog *Karl* gestorben, als die Beghinen anfingen, sich gegen die Nonnen aufzulehnen. Die Vilvorder, Freunde und Verwandte der Beghinen, nahmen natürlich gegen die Nonnen Parthei. Es wurde in der Thüre des Klosters ein Brief gefunden, in dem man den Nonnen drohete, falls sie sich nicht mit den Beghinen verglichen, ihr Kloster in Brand zu stecken. Die Curie und der Canzler von Brabant ernannten zur

Schlichtung der Zwistigkeiten Commissarien, welche die streitenden Partheien vermochten, ihre Ansprüche durch Schiedsrichter ausgleichen zu lassen. Der Beichtvater des Klosters unterhandelte im Namen der Nonnen. Die Schiedsrichter ordneten einen Vergleich (*compositio*) an, der die Sanction des Bischofs von Cambray, *Johannes de Burgundia*, erhielt und in einem aus Brüssel, wo dieser Bischof fast immer residirte, vom 6. Juli 1477 datirten Schreiben desselben enthalten ist. Dieser Vergleich ist von keinem der Schriftsteller über die Geschichte des Klosters abgedruckt oder auch nur erwähnt, wahrscheinlich weil durch ihn die Beghinen wieder festen Fuſs faſsten. Ich fand ihn zuerst zufällig bei *Miraeus Op. Diplomat. edit. Foppens fol. Tom. III. p. 626—628*, wo aber das bischöfliche Schreiben augenscheinlich falsch, nämlich vom Jahre 1470, datirt ist: denn aus dem Inhalte geht hervor, daſs es nach dem Tode *Karls* (. . . . „*quondam Principis D. Caroli, dum viveret Ducis Brabantiae*" . . .) geschrieben ist. Da nun *Johannes de Burgundia* schon 1479 gestorben ist, so konnte dies Schreiben nur zwischen 1477 und 1479 erlassen sein. Das Urkundenbuch enthält aber fol. LVI — LVIII eine Copie mit dem Datum 1477, und zufällig ist diese Copie von allen im Urkundenbuche befindlichen die einzige notariel beglaubigte.

Aus diesem Schreiben entnehmen wir Folgendes: Auch die Beghinen hatten ein Patent aufzuweisen, das ebenfalls vom Herzog *Karl* oder doch aus der brabantischen Canzlei herrührte und der Schenkungs-Urkunde der Nonnen in Hauptpunkten widersprach. — Es scheint, daſs der Canzler von Brabant und auch der Diöcesan-Bischof stets günstig für die Beghinen gestimmt waren. — Die Schiedsrichter fingen nun damit an, diese beiden widersprechenden Urkunden für ungültig und

nicht vorhanden zu erklären und machten folgende neue Bestimmungen:

I. a. Die Nonnen sollen alle Güter des Hospitals (*infirmaria*) besitzen, dafür aber auch die darauf ruhenden Lasten und *craweygias* *) tragen, die Kosten des Gottesdienstes bestreiten und den Beghinen einen Caplan halten. Ferner sollen die Nonnen ein neues Hospital bauen und darin Beghinen, die dessen bedürftig sein sollten, pflegen. Dagegen sollen die Nonnen nicht mehr verpflichtet sein, Beghinen in ihr Kloster aufzunehmen, noch Brod für die Beghinen zu backen, noch auch 7 kranke Beghinen, wie es bisher Brauch war, zu unterhalten.

b. Die Nonnen sollen alle Güter des Gotteshauses (*omnia bona mobilia et immobilia ad fabricam Ecclesiae dictae curtis spectantia*) besitzen, dafür müssen sie die Kirche im Stande halten und die Priester bezahlen.

II. Der Beghinhof soll für immer *in suo Esse* bleiben und die Beghinen, sowohl gegenwärtige als künftige, in diesem Beghinhofe. Zu ihrem Unterhalte sollen sie besitzen *omnia et singula bona mobilia seu haereditates, census quoque et redditus qui ad mensam S. Spiritus, dormitorium et communitatem ejusdem curtis pridem spectare consueverunt.*

Auch wurden genau die Gränzen angegeben, worin beide Theile, innerhalb der Ringmauer des Beghinhofs, ungestört wohnen sollten.

Dieser Vergleich war billig und für die Nonnen, die 10 Jahre vorher gar nichts hatten, vortheilhaft genug.

*) *craweygia* oder *craweyda* = *courvée*, *corvée*, Frohndienst.

Die Nonnen waren aber damit nicht zufrieden und behaupteten, ihr Beichtvater habe eigenmächtig und ohne ihr Mitwissen gehandelt. In der „*Instructio processus*" am Ende des Urkundenbuchs wird sogar erzählt, übelwollende Personen hätten dem Beichtvater das Originalschreiben des Bischofs aus der Hand gerissen und dasselbe sei nicht wieder zum Vorschein gekommen, der Beichtvater habe sich aber über seine Unvorsichtigkeit und diesen Verlust zu Tode gegrämt.

Die Nonnen reclamirten also gegen diesen Vergleich bei der Curie von Brabant. Dieselbe erklärte dessenungeachtet den Vergleich und die Sanction des Bischofs für gültig durch Rescript vom 9. Oct. 1480.

Nun provocirten die Nonnen an den Papst. *Sixtus IV.* erliefs eine Bulle*) vom 5. Mai 1481, wodurch die Nonnen von dem Vergleiche der Schiedsrichter entbunden und *in integrum* restituirt wurden, d. h. wodurch die Schenkungs-Urkunde *Karls* wieder für gültig erklärt wurde. Der Bischof von Cambray *Henricus de Bergis*, an den die Bulle adressirt war, ernannte einen Commissar, der die Anordnungen des heiligen Stuhls ausführen sollte. Derselbe konnte indefs nichts ausrichten: die Curie und der Canzler von Brabant verweigerten ihm das Gehör und verboten den Nonnen die Fortsetzung des Processes gegen die Beghinen, am 6. Nov. 1481.

Die Nonnen mufsten sich damit begnügen, gegen den Ausspruch des Canzlers Protest einzulegen und geduldig auf bessere Zeiten zu warten.

In den nächsten 70 Jahren vertrug man sich leidlich. Ich finde nur einige Spuren von Klagen, die die Nonnen führten über zu nahe Berührung mit der Welt,

*) Dieselbe enthält die Geschichte des Streites sehr gut, ist aber von *Sander* unvollständig mitgetheilt.

wozu die laxere Zucht der Beghinen, mit denen sie in derselben Ringmauer zu leben gezwungen wären, Veranlassung gäbe. Der Flor des Beghinhofs nahm aber in dieser Stellung neben dem Kloster ab: im Jahre 1553 befanden sich dort nur noch 9 Beghinen, die beiden Vorsteherinnen (*magistra prima seu principalis* und *m. secunda*) mit eingerechnet. Diese 9 Beghinen traten durch Contract vom 2. September 1553 friedlich und aus eigenem Antriebe ihre Ansprüche auf den Beghinhof den Nonnen ab, und liefsen nun die Schenkungs-Urkunde *Karls* in volle Kraft treten. Dies ist der kurze Sinn des langen Contractes. Die Beghinen legten den Nonnen nur die einzige Verpflichtung auf, nachdem die Beghinen ausgestorben sein würden, sollten die Nonnen ein junges Mädchen aus der Umgegend unentgeltlich zur Nonne aufnehmen, die das Amt haben sollte, für das Seelenheil der Beghinen zu beten. Diese sollte nach ihrem Tode durch eine neue unter denselben Bedingungen ersetzt werden und so fort.

Damals war der Presbyter *J. Quaetsaet, Sacrae Paginae Baccalaureus, tam religiosarum quam beginarum respective Pater Confessor et Curatus.* Der Contract war unterzeichnet von den Notaren *Antonius de Rota* und *Johannes de Begghe.*

Somit müfste nun der Beghinhof im Wege Rechtens ausgestorben sein; er würde auch ohne Zweifel dies Schicksal gehabt haben, wenn nicht 25 Jahre später eine unerwartete Begebenheit das Band, das die Nonnen und Beghinen gemeinschaftlich umschlang, gebrochen und dadurch diesen ungleichartigen Hälften Gelegenheit zur endlichen Trennung gegeben hätte.

Am 12. Februar 1578 wurde Steenvort durch das Feuer der *Geusen* von der Oberfläche der Erde vertilgt, nachdem die Bewohnerinnen sich so gut wie möglich

mit ihren Habseligkeiten geflüchtet hatten. Die Nonnen brachten das Marienbild nach Mecheln in Sicherheit. Die Beghinen richteten sich einen Beghinhof in Vilvorde neben der Marienkirche dieser Stadt ein; und den Carmeliternonnen wurde durch Contract vom 12. Aug. 1586 von Seiten der Stadt die ehemalige Nicolai-Kapelle eingeräumt, wo sie ein neues *Monastère de la Consolation* stifteten.

Die Nonnen und Beghinen setzten sich nun schliefslich auseinander durch einen Accord vom Decbr. 1597, der folgende Bestimmungen enthält:

1. Von nun an soll nicht mehr der Beichtvater der Nonnen, sondern der Pastor der Marienkirche der Curatus des Beghinhofs sein.
2. Der Pastor bekommt dafür gewisse Abgaben an Naturalien, die früher die Beghinen den Nonnen entrichteten. Alle übrigen Güter und Einkünfte gehören aber unabänderlich den Carmeliterinnen.
3. Um die alte durch das lange Zusammenleben der Carmeliterinnen und Beghinen bewirkte Freundschaft zu erhalten, versprechen die Nonnen für jede gestorbene Beghine *„se gratiose vigilias et sacra dicturas;"* doch müssen die Beghinen dann gegenwärtig sein und die nöthigen Lichter hergeben. Dafür wollen die Beghinen, *ut manus manu fricetur,* auch fernerhin die Procession der Carmeliterinnen (die seit 1538 am dritten Sonntage nach Ostern gehalten wurde) mit ihrer Gegenwart beehren (*cohonestare et decorare*). — Diesen Accord bestätigt der Erzbischof von Mecheln durch ein Schreiben vom 22. Jan. 1598, lateinisch. Ein zweites Schreiben von demselben Datum und mit grofsem rothen Siegel versehen unterscheidet sich von dem ersten dadurch, dafs der Accord darin flämisch enthalten ist.

Hier endigt die grofsartige Geschichte des Streits der Beghinen und Nonnen von Steenvort, und damit eigentlich auch die unsers Beghinhofs: denn die 3 Jahrhunderte, die derselbe noch zu leben hatte, fliefsen lautlos im grofsen Strome der Weltgeschichte. Im Jahre 1796 hoben die Franzosen auch diese Anstalt auf. Die Beghinen zerstreuten sich. Die letzte derselben starb erst im Jahre 1840, wie mir ihr Neffe, Herr *Gotemans, candidat-notaire* in Vilvorde erzählte.

Die Carmeliter-Nonnen sammelten sich wieder nach dem Aufhören der französischen Herrschaft. Das Kloster ist verarmt. 17 Nonnen leben darin unter der 74jährigen *Supérieure, Mlle Vereecken* aus Antwerpen.

Die vorstehende urkundliche Geschichte des Beghinhofs bei und in Vilvorde setzt uns in den Stand, die älteren bei den Schriftstellern vorhandenen Nachrichten über das Alter des Beghinhofs (siehe oben S. 39 — 41) richtig zu würdigen und zeigt noch aufserdem, warum dieselben so ungenügend sind. — Als *Gramaye* seine *Bruxella etc.* schrieb, nämlich im Anfange des 17. Jahrhunderts, besafs der Beghinhof von Vilvorde seine Stiftungs- und übrigen Urkunden gar nicht mehr. Mit den Besitzthümern waren auch die alten Documente den Nonnen übermacht, bei denen wir so glücklich gewesen sind, sie wider Erwarten ans Licht zu ziehen. Bei den Beghinen werden nur die Verschreibungen, die sich auf die Güter der *mensa S. Spiritus* bezogen, und solche Verordnungen zu finden gewesen sein, welche die inneren Angelegenheiten des Beghinhofs betrafen, so z. B. die Verordnung von 2 Scheffel Roggen zu Weihnachten für die armen Beghinen. Gerade dieser Mangel an

schriftlichen Nachrichten liefs aber der Phantasie freien Spielraum. Man wufste im Allgemeinen, der Beghinhof habe schon von Alters her bei Vilvorde bestanden, und nun übertrieb die Sage das Alter dieser Anstalt. Der Beghinhof von Vilvorde bleibt aber auch, nachdem wir seine Geschichte kennen, einer der ältesten von Brabant, und kann recht gut die Mutteranstalt für die Beghinhöfe von Brüssel und Mecheln, wie *Gramaye* angiebt, gewesen sein. Denn nach *Ryckel* sind nur die Beghinhöfe von Tirlemont (1202) und Löwen (1234) vor 1239 gestiftet; die von Brüssel, Diest, Liere (Lyra) Aarschot und Mecheln fallen aber alle in die Zeit von 1250—1260; und da Vilvorde in der Mitte zwischen Brüssel und Mecheln und von jeder dieser Städte nur 2 Stunden entfernt liegt, so versteht sich die Wahrscheinlichkeit jener Nachricht von selbst.

Der Pastor des Beghinhofs, an den sich *Coens* im Jahre 1628 um Auskunft über das Alter seiner Anstalt wandte, konnte ebenfalls keine genügende Nachricht geben, weil ihm die Urkunden nicht zugänglich waren; und wenn er nicht schriftkundiger war als seine jetztlebenden, übrigens sehr ehrenwerthen Collegen in der Nähe von Brüssel, so ist es noch die Frage, ob er die Urkunden, auch wenn er sie besessen, zu lesen verstanden hätte.

Die Sage von dem hohen Alter des Beghinhofs wird auch wohl die Löwener nach Vilvorde gelockt haben, um dort mit Bequemlichkeit Unkraut zwischen den Waizen zu säen.

Die Geschichte der Geschichte des vilvorder Beghinhofs läfst sich also kurz so zusammenfassen: Da diejenigen, welche die Wahrheit sagen wollten, sie nicht sagen konnten (*Gramaye* und der *Pastor*), diejenigen aber, welche die Wahrheit sagen konnten, sie nicht

sagen wollten (*Wichmans*, *Compaignon*, *Sander*) und drittens noch Personen vorhanden waren, welche aufsergewöhnliche Mittel in Bewegung setzten, um schwarz weifs zu machen oder umgekehrt (*Putcamus* u. *Ryckel*), so ist es am Ende nicht zu verwundern, dafs man in diesem Winkel der belgischen Kirchengeschichte bisher nicht ganz deutlich sehen konnte, und als eine besondere Gunst des Schicksals zu betrachten, dafs es möglich war, der Curiosität wegen diese Polterkammer aufzuräumen und darin Jedem das Seinige zu ertheilen.

Welches Vertrauen soll aber der Geschichtsforscher in die Treue der kirchlichen Schriftsteller des 17. Jahrhunderts im Allgemeinen setzen, wenn er bei dieser Gelegenheit sieht, dafs 3 Autoren, die aus den Archiven geschöpft zu haben vorgeben, und die wirklich alle drei die Urkunden in Händen gehabt haben, durch Verschweigungen und Erdichtungen die einfachste Sache in unlösbare Widersprüche verwickeln? Und wie steht es um ähnliche Theile der Geschichte, deren Quellen nicht mehr vorhanden sind?

Ueber die Namen von Peuthy und Vilvorde und über den Namen und die Lage des ehemaligen Steenvort.*)

Ich finde folgende Benennungen, theils flämisch, theils mit lateinischer Endung, des Dorfes, welches jetzt *Peuthy* heifst:

Potya 1265 in der Copie der Bulle *Clemens IV.* und
1434 in einem Schöffenbriefe aus Vilvorde.

---

*) Siehe dazu Taf. III.

Potie 1426 in einem Schöffenbriefe aus Caupenhout.

Poetie } 1427 im Stockbuche des Beghinhofs.
Poetye }

Potye 1468 in den Copien der Schenkungs-Urkunde des Herzogs *Karl*.

Puetye nach 1468 im Todtenbuche des Klosters.

Peuty 1469 in einem Schreiben des *Joh. Soreth* aus Brüssel.

Puetii 1477 in dem Schreiben des Bischofs v. Cambray.

Peuti 1481 in der Bulle *Sixtus IV.*

Puty } in der Copie des Contractes von 1553.
Putie }

Poethia in dem alten Rechtsgutachten vom Ende des 16. Jahrhunderts.

Puthia 1598 in dem Schreiben des Erzbischofs von Mecheln; endlich wieder

Peuty in der Anmerkung von *Foppens* 1734 zu seiner Ausgabe von *Miraeus Opp. Diplomat. T. III. p. 628.*

Man sieht daraus, dafs nur die Vocale dem Wandel unterworfen sind.

Aus den folgenden Schreibarten des Names Vilvorde erhellt, dafs die Bemerkung, womit *Gramaye* seine *Vilvordia* anfängt, in allen alten Documenten finde sich der Name der Stadt mit doppeltem *f* und mit *t* am Ende geschrieben, nicht richtig ist. Man sieht zugleich, dafs die ältesten von uns gefundenen Formen nicht declinirt wurden:

prope Vilfordis 1239 in dem Schreiben *Guido's.**)
juxta Filvorde 1252 in der Bulle des Legaten *Hugo* aus Cambray, und
— — 1254 in der Bulle des Legaten *Petrus* aus Antwerpen.

*) *Sander* druckt in dieser Stelle unrichtig *Filforden.*

juxta Filvordis 1262 in der Bulle *Urban's IV.*
juxta Vilvort 1265 in der Copie des Schreibens des Bischofs *Henricus*, im Urkunden-Buche.
de Filforde 1265 in der Copie der Bulle *Clemens IV.*
declinirt *Filfordia, ae,* 1294 in der Copie des Schreibens des Bischofs *Gwilhermus.*
als Adjectiv *filfordensis* 1319 in der Copie des Schreibens des Bischof *Johannes.*
1427 im Vorwort zum Stockbuche und fast allgemein in den Original-Verschreibungen v. Ende des 13. bis gegen das Ende des 15. Jahrhunderts.

In den flämischen Verschreibungen findet sich:
Vilvoerden 1410.
Vilvorden 1415.
Filforden 1426 in einem Schöffenbr. aus Campenhout.
Filvordia 1553 in dem Contracte.
Vilfurdenses, *Vilvordenses* in dem alten Rechtsgutachten.

Endlich:
Vilvordia und *Vilvordienses* bei *Gramaye.*

Jetzt heifst der Ort:
flämisch: *Vilvoorden.* So steht er auch auf der Karte von 1833 in Stieler's Handatlas, neue Ausgabe. No. XXXIII.
französisch: *Vilvorde.*

Aehnliche Schwankungen finden sich für die letzte Hälfte des Namens *Steenvort:*
Steenvort 1265 in der Copie des Schreibens des Bischofs *Henricus*, zugl. mit *Vilvort.*

Steenvoert fast allgemein in den Verschreibungen vom Ende des 14. und Anfang des 15. Jahrhunderts, aber auch

Steenvort 1425.

Steenvoort 1427 im Stockbuche und in der Umschrift des von *Smet* abgebildeten Siegels des Beghinhofs vom Jahre 1789 „*Begynhof van Steenvoort*". Dieses Siegel kann leicht 3 — 400 Jahre alt gewesen sein.

Steenvorde 1434 und wieder

Steenvoert 1471, 1481 etc.

Steenvoorde schreibt *Foppens* 1734. Wenn der Ort noch existirte, würde er jetzt wahrscheinlich flämisch

Steenvoorden und französisch

Steenvorde geschrieben werden.

Die Namen *Steenvort* und *Vilvort* bedeuten Steinfurth und Vilfurth. Ueber die Bedeutung des Vil oder Fil weifs ich nichts Gewisses, und Vermuthungen würden uns zu weit führen; *une „ville forte"* ist aber gewifs unrichtig.

Obgleich der Beghinhof in Vilvorde sich noch zur Zeit seiner Aufhebung, gegen das Ende des 18. Jahrhunderts, Beghinhof von Steenvoort, seinem Siegel zufolge, nannte, so scheint doch die Kunde von diesem Namen in Vilvorde jetzt gänzlich verschwunden zu sein. Selbst die Herren vom Cadaster wufsten mir bei meinem ersten Besuche über Steenvort keine Rechenschaft zu geben. Diese Unbekanntschaft des Namens rührt wahrscheinlich mit daher, weil man den Beghinhof und später auch das Kloster kurzweg *Troost* oder *zum Trooste* nannte.

Die erste geographische Nachweisung fand ich auf einer 1561 in Holz geschnittenen Karte *) des Weges von Brüssel über Mecheln nach Antwerpen, mit Profil-Ansichten der Ortschaften zu beiden Seiten des Weges. Man bemerkt rechts von Vilvorde (für den der von Brüssel kommt) ein Häuschen mit einem Thürmchen über dem rechten Ufer eines Baches, der sich in Vilvorde selbst in die Senne ergiefst, an der Vilvorde liegt. Das Häuschen ist mit dem Namen „*ten Troost*" bezeichnet. Die Andeutung, die in dem Namen Steenvort liegt, dafs es in der Nähe eines fliefsenden Wassers gelegen haben mufs, fand sich dadurch bestätigt. Dieser Bach heifst die Woluwe, wie man mir in Vilvorde sagte. Vilvorde liegt zur linken Seite der Eisenbahn, die von Brüssel kommt. Unter dem nach Brüssel gerichteten Ende des schmalen Bahnhofs fliefst fast unbemerkt ein Wasser hin, einem breiten Graben ähnlich. Dies ist die Woluwe. Im Kloster erfuhr ich endlich, dafs an der ehemaligen Stelle des Klosters eine Kapelle steht, die unter dem Namen der *Consolation* allgemein bekannt ist. Den Weg dahin findet man leicht auf folgende Weise. Auf dem Eisenbahnhofe abgestiegen, nimmt man nicht links den Weg nach Vilvorde, sondern folgt in gerade entgegengesetzter Richtung rechts der gepflasterten Strafse nach Peuthy. Tausend Schritte von der Eisenbahn entfernt, findet man hart an der rechten Seite der Strafse und gegenüber der Stelle, wo der Fufsweg nach dem nahen Peuthy abgeht, die ungefähr 12 — 14 Fufs hohe weifsangestrichene Kapelle. Die rechte Hälfte der der Strafse zugekehrten Façade wird von der Thüre eingenommen. In der linken Hälfte ist über einer kleinen steinernen

*) Diese Karte befindet sich in „*De Genalogie der Hertoyhen van Brabandt. Antwerpen.* 1565. *kl. fol.* gedruckt von *Jan. Mollyns.* No. 27254 der königlichen Bibliothek in Brüssel.

Bank ein viereckiges mit eisernen Stangen und einem Drathgitter geschütztes Fenster angebracht, durch welches man an der entgegengesetzten Wand einen Altar und darauf ein Marienbild erblickt. Zu beiden Seiten des Marienbildes hängt an der Wand eine Tafel, die eine mit einer flämischen, die andere mit einer französischen Inschrift, welche folgendermaafsen lautet: *Cette chapelle est érigée en souvenir perpétuel du célèbre monastère des Carmélites de Notre Dame de la Consolation, actuellement transféré à Vilvorde, après avoir été ici pendant 140 ans. fut détruit et brûlé par les sacrilèges Iconoclastes le 12 Février de l'an de notre Seigneur 1578.* — So fand ich die Stelle des ehemaligen Steenvort auf meiner Wallfahrt am 26. November 1841. Von Gebäuden ist weiter keine Spur vorhanden. Ringsumher sieht man Aecker. In einer Entfernung von einigen hundert Schritten fliefst die Woluwe, so dafs der Platz des Beghinhofs zwischen der Fahrstrafse *) und diesem Bache lag. In einem der Kartenbücher findet sich ein Umrifs des Grundstücks. Die Nonnen scheinen die alte unregelmäfsige Form dieses Grundstücks bei der Einrichtung ihres Klosters in Vilvorde nachgeahmt zu haben: denn bei *Sander*, der eine Abbildung des Klosters in Vilvorde aus der Vogelperspective giebt, beschreibt die Ringmauer eine ganz ähnliche Figur.

Die Capelle ist, einer Stelle des Todtenbuchs zufolge, von einem im Jahre 1633 ausgesetzten Legat gebaut.

Auf der *Vandermaelen*'schen Karte von Belgien (Ein Blatt) vom Jahre 1841 ist Peuthy angegeben. Zwischen Peuthy und Vilvorde, aber näher nach Peuthy, ist Steenvort zu denken.

*) Dies war der ehemalige Weg von Vilvorde nach Löwen.

Anmerkung.

Ich kann von dem vilvorder Beghinhofe nicht scheiden, ohne zu erwähnen, dafs sich die richtige Angabe der Stiftung desselben schon in einem gedruckten Buche findet. Der *Abbé de S**** schliefst nämlich seinen Brief an *Mlle de G**** im Jahre 1731 mit folgenden Worten: *„En attendant on demeure d'opinion qu'au siècle XIII Sophie, fille de Ste Elisabeth, Landgrave de Hesse et femme de Henri II, Duc de Brabant, fonda le dit Beguinage sous le titre de Sainte Marie de la Consolation.“* Wie der Verfasser dieses in Paris erschienenen Büchleins, ohne Zweifel ein Franzose, zu dieser Notiz gekommen ist, bleibt mir durchaus räthselhaft. *Mosheim* und *Smet* wissen davon nichts. Auch ich legte beim ersten Lesen dieser Stelle nicht das geringste Gewicht auf dieselbe. Es konnte mir nicht einfallen, diesen angenehmen Schwätzer, dessen einziger Zweck war, einer Dame eine Vorstellung von dem Beghinenwesen zu geben, als Autorität aufzustellen: er selbst würde sich nicht dafür gegeben haben. Ich bemerke ausdrücklich, dafs nicht diese Stelle, die mir erst später wieder beifiel, sondern dafs die Randbemerkung in *Gramaye's Bruxella c. s. comitat. Brux. 1606. kl. 4. p. 64. 65.* (s. ob. S. 53) mich auf den Gedanken gebracht hat, die Falschheit der ersten löwener Urkunde werde sich aus dem Namen *de Solatio beatae Mariae* beweisen lassen.

Der Leser wird mit mir einverstanden sein, dafs es nun nicht mehr darauf ankommt, die falschen Urkunden im Originale zu sehen. Meine Bemühungen, die Originale aufzufinden, sind vergeblich gewesen. Die Urkunde vom Jahre 1151, die ich ohne Erfolg gleich anfangs im Stadtarchive gesucht hatte, ist wahrscheinlich bald nach 1630 in den Besitz des Pater *Elias* gekommen. Ich finde

nämlich bei *Wichmans*, der 1632 schrieb, *l. c. p. 497*, wo er von Vilvorde spricht, die Worte: *Begginas hic olim fuisse anno videlicet 1151 ex publico et sigillato oppidi instrumento me docuit R. P. Elias a S. Theresia.* Da aber die Haupturkunde noch im Jahre 1789 im Beghinhofe vorhanden war und desgleichen wahrscheinlich die zweite von 1129, so suchte ich auf den Rath des Herrn *Gotemans* bei den *Soeurs hospitalières* im *Hospice civil* von Vilvorde nach, weil nämlich die Güter der aufgehobenen Beghinhöfe den Wohlthätigkeits-Anstalten zugewiesen sind. Ich fand dort nur sehr wenig Documente, die ältesten vom 16. Jahrhundert aus Antwerpen datirt und auf das Hospice selbst bezüglich; auch bin ich gewifs, dafs man mir nichts vorenthalten hat. Zuletzt wandte ich mich an den *Doyen* der Stadtkirche, Herrn *van der Linden*, dessen Vorgänger der letzte Pfarrer des Beghinhofs war. Derselbe liefs mir aber auf meine wiederholte Anfrage durch seinen Vicar sagen, dafs sich keine Papiere vom ehemaligen Beghinhofe in der Pfarrei befänden. Es ist aber möglich, dafs man nicht sorgfältig nachgesehen hat. Wenn die Urkunden noch existiren, so müssen sie meiner Meinung nach dort vorhanden sein.

Anhang.

I.

Ueber die Ableitung und die Schreibart des Namens Beghine.

Da es uns gelungen ist, die seit dem Jahre 1630 unterhaltenen Zweifel über die Abkunft der belgischen Beghinen vollständig zu beseitigen, so hört damit auch der Zweifel über die Ableitung des Namens „Beghine" auf, dem wir schliefslich noch die schuldige Aufmerksamkeit widmen wollen. Die allerältesten Quellen enthalten die bestimmte Nachricht, dafs die Beghinen nach dem Beinamen ihres Stifters Lambert benannt sind. Diese Nachricht ist gerade so authentisch, wie die von der Stiftung der Beghinen durch den Lütticher Lambert überhaupt.

Die Gegner des *Coens* wandten diesem ein, dafs es unwahrscheinlich sei, dafs die Beghinen von einem körperlichen Fehler ihres Stifters den Namen hätten. Allein gesetzt auch, Lambert habe *le Begues* geheifsen, weil er stammelte, und seine Anhängerinnen seien vom Volke zum Spott Beguines oder Begutten, so wie er selbst Beghot *) genannt, so liegt in der Beibehaltung dieses Namens gar nichts Unwahrscheinliches. Dafs Spottnamen, die einer Partei gegeben waren, von dieser als Ehrennamen geführt wurden, dazu liefern in der belgischen Geschichte selbst die *Geusen* ein naheliegendes Beispiel.

*) Siehe oben S. 8 die Stelle aus *Fasius*. Von diesem *beghot* oder *begutte* kommt wahrscheinlich das deutsche „bigot".

Uebrigens ist es noch sehr zweifelhaft, ob Lambert wirklich gestammelt habe, und viel wahrscheinlicher, dafs *le Begues* sein Familienname, von seinen Vorfahren her, war. *Aegidius* sagt freilich „*quia balbus erat*", allein vielleicht sind diese Worte von dem Geschichtschreiber nur als eine Conjectur zur Erklärung des Namens eingeschoben. Es ist bekannt, dafs die Geschichtschreiber des Mittelalters, wenn sie auch die Hauptsache der Begebenheiten genau kennen und treu erzählen, sich doch in den Nebenumständen kleine Ungenauigkeiten und Ausschmückungen erlauben. Nehmen wir, was *Aegidius* übrigens von Lambert erzählt, genau, so kann derselbe fast nicht gestammelt haben: denn er war ein eifriger und beliebter Kanzelredner, wie auch nach, *Coens* Anführung, *Mersaeus in Annal. Episcop. Leodien.* erzählt. *Miraeus* sagt in seiner Monographie: *Solitus etiam apud Clerum et populum Dominicis festisque diebus (nam annos ipsos decem vehementem Ecclesiasten egisse reperio) de rebus divinis verba facere etc.* Hätte Lambert wirklich gestammelt, so wäre er bei seinem Eifer nothwendig lächerlich geworden. *Miraeus*, der den *Aegidius* als älteste Quelle kannte, mufs dieser Meinung gewesen sein: denn er erwähnt von dem Stammeln nichts und nennt den Lambert ganz einfach *Begius*. Es ist also viel wahrscheinlicher, dafs *le Begues* Familienname Lamberts war. Auch andere Sprachen liefern eine Menge Beispiele davon, dafs Benennungen, die ursprünglich körperliche Fehler bezeichnen, erblich werden, z. B. *Capito, Nasica, Balbus*. Der Beiname des Lambert existirt noch jetzt in Belgien als Familienname. Ich fand auch in einem vilvorder Contracte vom Jahre 1553 den Namen eines Notars *Johannes de Begghe* *). Dafs aber *Begues* und

*) s. oben S. 99.

Begghe gleichbedeutend sind, geht aus den folgenden Bemerkungen über die Orthographie des Namens hervor.

Um die Frage zu erörtern: Welches ist die richtigste Schreibart des Wortes, das im Deutschen „Begine" gesprochen wird? müssen wir wohl erst die Frage beantworten: In welcher Sprache ist das Wort entstanden und welches ist die älteste Schreibart? Die Antwort darauf ist nicht zweifelhaft. *Aegidius*, die älteste Quelle, hat noch keine lateinische Form für den Namen, sondern spricht von Frauen, die *gallice „Beguines"* benannt wären, nach ihrem Stifter Lambert *le Begues*. Der Ursprung des Namens ist also französisch: denn die Volkssprache war und ist noch heute in Lüttich ein französisches *patois*. Diesem Worte *Beguine* gab der Bischof *Henricus Gueldrus* in seinem oben S. 8 angeführten Schreiben vom Jahre 1266 eine lateinische Endung und schrieb *Beguina*.

War aber im 12. Jahrhundert die Orthographie der französischen Sprache so festgestellt, dafs *Begues* damals die einzig richtige Schreibart des Wortes war, das im Deutschen Stammler bedeutet? Diese Frage, deren Entscheidung in letzter Instanz ich den Sprachforschern überlassen mufs, erlaube ich mir nach meinen gelegentlichen Erfahrungen mit Nein zu beantworten. Die Varianten, welche ich über die Namen Peuthy und Vilvorde aufgeführt habe, geben uns ein Beispiel des gänzlichen Mangels eines Princips für die Orthographie. In älteren Zeiten schrieb man die Namen ganz nach Gutdünken, lediglich nach dem Klange. Dies scheinen auch die Varianten über den Beinamen des Lambert zu beweisen. Ich finde nämlich *Lambert le Begue, Begues, Beggue, Begge, Beghe* und *Begghe* geschrieben (auch *Begga* soll im Celtischen = *balbutiens* sein). Dafs aber *le Beghe* und *Begghe* wirklich altfranzösisch ist, beweist eine Anfüh-

rung des *Laminius* *), der von dem Canonicus *Batzen* in Lüttich eine alte berühmte von verschiedenen Verfassern französisch geschriebene Historie erhalten hatte, aus der er folgende Bemerkung mittheilt: *Ulterius unum notabile verbum, quod in dicta historia descriptum est, debet a nobis merito hic notari; cum ex eo audimus et intelligimus, cognomen Patriarchae nostri fuisse Beghe vel Begghe, quia hoc unum verbum adfert secum plenam solutionem quaestionis, qua quaeri solet, unde nomen Beghina venit? Quia absque scrupulo et ulteriore inquisitione dicimus et affirmamus, prout infra latius patebit, hoc nomen venisse a primo authore, institutore et fundatore Beghinagiorum nomine et cognomine Lamberto le Beghe, et quod ideo etiam illae, quae ejus vitam et doctrinam sequebantur, initio Beghinae vocatae fuerunt.* Hiernach ist also *Lambert-le-Beghe* eben so gut altfranzösisch wie *Lambert-le-Begues*, und alle die verschiedenen Schreibarten des Wortes scheinen nur zu bezwecken, dafs das *g* nicht weich wie vor *e* und *i*, sondern hart ausgesprochen werde. Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet dürfte es nun wohl Jedem freistehen, den Namen der Anhängerinnen Lamberts zu schreiben wie er Lust hat, so lange nur die Aussprache dadurch nicht unrichtig wird. Zulässig erscheinen daher im Deutschen folgende fünf Schreibarten: *Beguine, Beghine, Begghine, Begine* und *Beggine*, von denen ich nur No. 5 streichen möchte, nicht etwa weil man sie unrichtig nennen könnte: denn der Beiname Lamberts wird auch *Begge* geschrieben: sondern einzig und allein aus dem Grunde, weil diese Schreibart die Ableitung zweideutig läfst, indem sie eben so gut an die einfältige Begga-Geschichte erinnert und an das Bestreben, auf diese Schreibart einen falschen

*) Bei *Coens* p. 61.

Anspruch der Ableitung zu gründen. Es bleiben also vier Schreibarten übrig, unter denen man wählen kann. Hätte man bei dieser Wahl nichts als das Bedürfnifs der richtigen Aussprache zu berücksichtigen, so würde man dem Genius der lateinischen und deutschen Sprache gemäfs gewifs am besten ganz einfach *Begina* und Begine schreiben. *Begina* findet sich in latinisirenden Urkunden und Schriftstellern und auch ich habe, so lange ich über den Ursprung der Beghinen schwankte, die Schreibart Begine, weil sie kein Vorurtheil einflöfst, vorgezogen. Da es aber Pflicht ist, auch im Deutschen, so viel es sich mit dem Genius der Sprache verträgt, den Ursprung fremder Benennungen durch die Schreibart derselben anzudeuten, so habe ich mich jetzt, da mir der Ursprung unzweifelhaft ist, für die Schreibart „Beghine" als diejenige, welche die Abstammung andeutet ohne zu undeutsch zu sein, entschieden.

Aus der folgenden Vergleichung der Autoritäten für die vier in Frage stehenden Schreibarten ergiebt sich auch, dafs die gewichtigsten für die von uns gewählte vorhanden sind:

Beguine, Beguina schreiben *Aegidius* und der Bischof *Henricus Gueldrus*. Desgl. *Mosheim*.

Begina finde ich in der Bulle *Urbans IV.* vom Jahre 1262 und in den Schreiben der römischen Legaten *Hugo* aus Cambray 1252 und *Petrus* aus Antwerpen 1254 (siehe oben S. 76. 77), ferner bei *Placentius* 1529 und *Miraeus* 1602.

Begghina hat die alte Autorität des Schreibens *Guido's* von Cambray 1239. In der bischöflichen Canzlei in Cambray mufs man diese Schreibart entschieden für die richtigere gehalten haben: denn man verbesserte das „*Beggina*" des Legaten *Jacobus* in der Abschrift in „*Beyghina*" (s. ob. S. 66. 67).

Bemerkenswerth ist diese Schreibart auch in einem bei *Ryckel* p. 176 — 182 abgedruckten Schutzbriefe des Herzogs *Johann* für die *Begghinae Curiae Bruxellensis* vom Jahre 1303, wo *Ryckel*, seiner Gewohnheit zuwider, die Schreibart des Originals unverändert mitgetheilt zu haben scheint. Dafs der Name *Johannes de Begghe* im Jahre 1553 vorkommt, habe ich bereits erwähnt.

Beghina ist die herrschende Schreibart in den Beghinhöfen und bei den lütticher Autoren und denen die aus lütticher Quellen schöpften.

So schreibt, nach *Martene Thesaur. l. c.* (siehe oben S. 16) zu urtheilen, der lütticher Bischof *Johannes* in den Synodal-Statuten vom Jahre 1287.

Diese Schreibart findet sich durchgängig in allen Originalverschreibungen, die ich in Vilvorde gefunden habe, 2 oder 3 ausgenommen, in denen *begina* steht. Sie findet sich in dem französischen Manuscripte des Canonicus *Batzon*. So schreibt *Fanius* (s. oben S. 8), so *Lumnius*, so schreibt der Pastor *M. Loncinus* im Jahre 1628 an *Coens*, so endlich *Coens*, der immer der Hauptschriftsteller über die Beghinen bleibt.

An diese Schreibart schliefst sich nun auch das flämische *Beghyne*, oder vielmehr sie ist ganz dieselbe. Das *y* ist seiner Entstehung als Schriftzug und seiner heutigen Bedeutung im Französischen zufolge nichts weiter als ein doppeltes $i = ii$, *ij*, *y*, und soll im Flämischen nur die Sylbe lang machen. Es wird, wie das englische lange $i = ei$ gesprochen.

Ich fasse also meine Meinung über die vorzüglichere der vier Schreibarten so zusammen:

Béguine und *Béguinage* sind die ursprünglichen Benennungen, sie sind gut französisch aber durchaus un-

deutsch. Wollte man *Béguine* auch mit deutschen Buchstaben schreiben, so muſs man *Béguinage* doch immer französisch lassen, weil das weiche *g* am Ende des Wortes im Deutschen nicht existirt. Sagt man „Beguinhof", so hat man ein sichtlich fremdartiges Wort mit einem deutschen zusammengesetzt, was so viel wie möglich vermieden werden muſs.

Begine ist zur richtigen Aussprache hinreichend, darin ist aber der Ursprung des Wortes zu sehr verwischt.

Begghine hat ein überflüssiges *g*.

Beghine und *Beghinhof* hat

1) für das Deutsche den wichtigen Vorgang des Flämischen;
2) es weist auf den Ursprung des Namens ebenso gut wie *Beguine* hin; denn *Lambert-le-Beghe* ist ebenso gut altfranzösisch wie *Lambert-le-Begues*; es ist dabei weniger undeutsch.
3) diese Schreibart war in Lüttich die herrschende.
4) endlich bekommt dadurch auch der Name Beghine die meiste äuſsere Aehnlichkeit mit dem Namen *Begharde*, wenn auch das „*hard*" seiner Bedeutung nach dasselbe sein sollte wie in Neidhart, Ehrhart.

Aus diesen Gründen schreibe ich Beghine und Beghinhof, lasse übrigens Jedem die Freiheit zu schreiben wie ihm gut dünkt.

II.

Blick auf die deutschen Beghinen.

Eine andere Frage, deren Stand ich hier noch kurz angeben will, ist die, ob auch die deutschen Beghinen und Begharden als Abkömmlinge der lütticher zu betrachten sind, oder ob schon vor *Lambertus le Begues* oder *le Beghe* Beghinen in Deutschland vorhanden gewesen? *Smet* versichert die deutschen Beghinen seien späteren Ursprungs als die belgischen. Wir müssen aber darüber *Mosheim* zu Rathe ziehen, dessen Ansicht freilich nach den von uns gegebenen Nachweisungen gröfserentheils nicht mehr haltbar ist, bei dem aber eine einzige Stelle übrig bleibt, die uns nöthigt, unser Urtheil über diesen Punkt zurückzuhalten.

Mosheim hielt es nämlich für das Gerathenste, weder an die heilige Begga noch an Lambertus zu glauben. Er sagt *l. c. p. 88: Constat enim documentis et plurimis et omni exceptione majoribus, diu ante Lamberti Beggii aetatem conventus Beguinarum et Beghardorum in Belgio et Germania vigüisse nominaque in ore omnium fuisse.* Das „*plurimis*" soll hier wohl nur „mehrere" bedeuten: denn aufser den drei im Jahre 1630 bekanntgemachten vilvorder Urkunden ist keine vorhanden, die darauf Anspruch macht, älter als *Lambertus le Begues* zu sein und die Begharden sind allgemein anerkannt später als die Beghinen. Da nun die Falschheit der vilvorder Urkunden bewiesen ist, so ist für Belgien der unbestrittene Stifter der Beghinen *Lambertus.* Für das höhere Alter der deutschen Beghinen aber citirt *Mosheim* zwei Stellen, deren eine von

ihm selbst als unrichtig bewiesen wird, so dafs nur eine einzige übrig bleibt. Beide Stellen befinden sich nach *Mosheim* in *Franciscus Petri: Suevia Ecclesiastica August. 1699 fol.* und zwar p. 455 u. p. 850. — P. 455 wird erzählt, ein Fräulein von Hof (*de Curia*) Namens *Anna* habe einen Garten, den sie vor dem Thore von Kauffbeuren (*Kauffbyra*) besafs, *anno 893 in Beguinarum domicilium convertisse.*

Dieses Datum ist *Moshcim* verdächtig sowohl aus andern Gründen, die er übergeht, als auch deshalb, weil *Martinus Crusius Annales Suecici Francof. 1596. fol. Pars III. Lib. IV. Cap. VI. p. 219* aus einer handschriftlichen Quelle erzählt, dafs dieselbe Thatsache im 14. Jahrhundert geschehen sei. Jene *Anna* stiftete zu Ludwig des Baiern Zeit das Kloster *St. Clara.* Jedem, der nur etwas von der alten deutschen Geschichte weifs, mufs diese letztere Angabe unbedingt als die richtige einleuchten, sagt *Mosheim.* Ebendaselbst p. 850 wird erzählt, dafs im Jahre 1100 in Waldsee (*quod oppidum est in Suevia Austrica. Mosh.*) ein *Beguinarum Collegium* von drei Schwestern gestiftet sei.

Dies ist die einzige mir bekannte Angabe von dem Vorkommen von Beghinen in Deutschland vor *Lambertus.* Es ist nun sehr wohl möglich, dafs dieselbe, sowie die erste des *Franciscus Petri,* auf einem Irrthum beruht. Ich empfehle die Untersuchung dieser Angabe den deutschen Gelehrten, da mir hier in Brüssel die Mittel dazu fehlen.

Falls die Richtigkeit dieser mir sehr unwahrscheinlichen Nachricht nachgewiesen würde, müfsten wir uns nach einer andern Ableitung des Namens umsehen. Ich führe deshalb hier noch aus *Mosheim* p. 96 — 100 Folgendes an:

In den *Actis Sanctorum* namentlich *Aprilis T. III. pag. 872* leiten die Jesuiten die Wörter *Beguina* und *Beghardus* ganz einfach von dem Altsächsischen *beggen* = *mendicare*, betteln, — davon das Englische *to beg, begging, beggar* — ab.

Auch die Benedictiner, die das *Glossarium med. et infim. latinitatis* von *Du Fresne* vermehrt herausgaben, halten diese Ableitung für die allerwahrscheinlichste. Dagegen bemerkt nun *Moshcim* mit vollem Rechte, dafs die älteren Beguinen und Begharden nicht bettelten, sondern sich von ihrer Hände Arbeit ernährten (was die belgischen zu allen Zeiten thaten). *Moshcim* will daher nicht gerade an dieser Bedeutung des alten *beggen* festhalten, sondern macht darauf aufmerksam, dafs dies Wort wohl in früheren Zeiten im Allgemeinen „inständig bitten" und daher auch „beten" bedeutet haben könne. Er nimmt daher an, dafs Beghard und Beggine einen Beter und eine Beterin, Betschwester bedeuten.

Dagegen ist nur zu erinnern, dafs, wenn dies der Ursprung des Namens wäre, die Deutschen höchst wahrscheinlich *Beggine* schreiben würden, während doch grade *Franciscus Petri* und *Moshcim* selbst *Beguina* schreiben; eine fremdartige Form, die sehr stark auf den lütticher Ursprung hinweist und die allein schon hinreicht, die Nachricht vom Jahre 1100 verdächtig zu machen.

Von den übrigen Ableitungen führe ich nur die Meinung derer an, die, um mit dem *Abbé de S*** l. c. p. 7* zu reden, glauben *„que ce linge qui entourant toute votre tête vient se rejoindre sous le menton en forme de beguinne que l'on met d'ordinaire aux petits enfans avait donné lieu au même nom."*

Béguin oder, nach einer Stelle bei *Ryckel p. 635*, auch *Beghin* heifst im Französischen ein leinenes Kinder-

häubchen, das unter dem Kinn zugebunden wird.*) Dies Kleidungsstück der Kinder heifst in Belgien noch heute „*Begyne*", wie auch *Smet l. c. p. 405* bemerkt. Ich theile diese literarischen Notizen nur für den Fall mit, dafs die Existenz von Beghinen in Deutschland vor *Lambertus* gehörig nachgewiesen würde. So lange das nicht geschehen ist, ist jede andere Ableitung als die von dem Beinamen des *Lambertus* vom Uebel. Und für die belgischen Beghinen wird sich wohl nie eine andere Ableitung durchführen lassen.

III.

Notiz über die Begharden.**)

Die Begharden, auch *Beguini* und im Flämischen *Bogaerden* genannt, sind nach dem einstimmigen Zeugnifs der Schriftsteller spätern Ursprungs als die Beghinen.

Es sind durchaus keine Spuren einer Begharden-Gesellschaft vor dem 13. Jahrhundert aufzufinden. Zwischen den von einigen Schriftstellern erwähnten lütticher *coquins* und den Begharden ist kein Zusammenhang bekannt.***)

---

*) Siehe die Beschreibung der Tracht im I. Capitel.

**) Gröfstentheils nach *Mosheim l. c. p.* 163 *ff.*

***) Es sind einige alte aber unbestimmte Notizen vorhanden, nach denen *Lambert-le-Begues* auch ein Asyl für fromme Männer erbaut haben soll, die von den Lüttichern *coquins* genannt wurden. Nach *Jacobus Vitriacus* war dies ein Spottname; nach Andern (siehe *Fullonius Histor. Leod. p.* 282. 283) kam der Name von einer adligen Familie *des Coquins*, welche einen Hahn im Wappen führte und Stifterin des *Hospitale Coqui-*

Gramaye sagt in der *Bruxella p. 31: Cæterum cum Bogardi nomen a Begga Brabantiae Ducissa et ab ea originem sibi esse velint, tamen codices eorum initia referunt in annum 1215.*

In Löwen gab es nach *Gramaye, Lovanium p. 17* im Jahre 1220 Begharden.

Im Jahre 1228 kamen Begharden, die sich mit Weben ernährten, nach Antwerpen. Sie bildeten eine Brüderschaft ohne bestimmte Gesetze. Dies berichtet *Seribanius* in *Origin. Antverp.* Dasselbe sagen die Benedictiner, die die *Gallia christiana* herausgaben, *T. V. p. 125.* Dasselbe *H. Helyot Histoire des ordres monastiques, relig. et milit. T. VII. p. 248.*

In der Begharden-Kirche in Antwerpen befand sich eine gegen das Ende des 15. Jahrhunderts beschriebene Tafel, worauf der Ursprung der Begharden vom Jahre 1128 datirt ist. Diese Tafel hat aber, ihres jungen Ursprungs wegen, gar keinen Werth. Der Abt *Ryckel,* der natürlich *Beggardi* schreibt, giebt selbst zu, dafs in ihrer Geschichte einige Verwirrung herrsche. Er weifs aber die Sache doch auf seine Manier plausibel zu machen, indem er ungefähr so sagt (in der *Vita p. 493*): „Die Beggarden sagen, sie stammen von der heiligen Begga. Nun mufs aber Jeder in der Geschichte seines Hauses am besten Bescheid wissen. Deswegen verdienen sie Glauben. Zweifeln wir doch nicht an der Wahrhaftigkeit unserer Mutter, wenn sie uns versichert, dafs sie es ist, die uns geboren."

Ein Begharden-Collegium war eine Gesellschaft eheloser Männer, die zusammen beteten, arbeiteten und

---

norum sein soll; nach einer dritten Meinung endlich (siehe *Goethals Lectures Vol. IV. p.* 8) kommt der Name *frères coquins* von *coquere, coquina,* weil in dieser Anstalt für arme Leute gekocht wurde.

assen, ohne jedoch Gütergemeinschaft zu haben. Sie standen unter einem *Minister* oder *Magister*, dem sie Gehorsam versprachen, insofern es das Wohl der Gesellschaft erforderte. Sie hatten keine Regel und konnten, wenn es ihnen beliebte, die Gesellschaft verlassen. Ihre Tracht war einfach, braun, weifs, schwarz oder grau. Sie besuchten die Parochial-Kirchen und hatten bis 1291 zu ihrem Privatgebrauch nur Capellen, in denen sie beten und Vermahnungen hören durften.

Im Jahr 1291 nahmen die antwerpener Beghinen die dritte Regel des heiligen Franciscus an und wurden *fratres de poenitentia* genannt.

Im Jahre 1346 nahmen 17 Begharden-Gesellschaften in Belgien graue Kleidung an. Im Jahre 1443 gab der lütticher Bischof *Johann von Hinsberg* den Begharden-Gesellschaften seiner Diöcese einen *Superior Generalis*. Sie versammelten sich jedes Jahr in der Nähe von Lüttich in dem sogenannten *domicilio Zepperensi*.

Im Jahre 1450 baten die Begharden von Brügge den Papst *Nicolaus V.* um die Erlaubnifs, die dritte Regel des heiligen Franciscus annehmen zu dürfen. Im Jahre 1453 mufsten alle Begharden-Gesellschaften auf Befehl des Papstes *Nicolaus V.* die dritte Regel des heiligen Franciscus und damit die graue Kleidung annehmen. Später trugen sie jedoch alle schwarz.

Die verschiedenen Collegien — das antwerpener circa 1472 — unterwarfen sich allmählig dem *Generalis Minister Zepperensis* und der ganze Orden nannte sich später davon: *Congregatio Zepperensis Beghardorum tertiae S. Francisci Regulae.*

Im Jahre 1650 hob endlich *Innocens X.* den *Pater Minister generalis Zepperensis* auf und stellte sämmtliche Begharden-Gesellschaften, die noch in Belgien existirten, ungefähr 12 an der Zahl, unter die Botmäfsigkeit

des Obern der *tertiarii* in der Lombardei. Sie behielten gar nichts als den Namen und bildeten eine Provinz des dritten Franciscanerordens.

Es giebt jetzt keine Begharden mehr.

* * *

Die belgischen Beghinen und Begharden haben mit den Begharden und Beguinen, die in Frankreich, Italien („*Fratricelli*") und Deutschland von Bischöfen, Concilien und Päpsten als Ketzer verfolgt und endlich ausgerottet wurden, gar nichts gemein. Nachdem die Ketzer anno 1311 von *Clemens V.* auf dem Concil von Vienne verdammt worden waren und man der Namensähnlichkeit wegen auch die belgischen anfocht, erklärte *Johannes XXII* anno 1318 ausdrücklich in einer *ad Bruxellenses* gerichteten Bulle, die belgischen Beghinen seien von dem Bann ausgenommen.

IV.

Nachricht über die benutzten Bücher.

Die in Folgendem verzeichneten Schriften stammen mit Ausnahme von drei Nummern, die von der Sammlung der Bollandisten herrühren, sämmtlich aus der ehemaligen *van Hulthem*'schen Bibliothek und befinden sich fast alle auf der königlichen Bibliothek in Brüssel. Nur die mit B. B. bezeichneten werden in der burgundischen Bibliothek bewahrt.

Die Nummern sind die des *van Hulthem*'schen Cataloges, mit Ausnahme der Nummern 7524 bis 7526 und der Nr. 16513.

No. 16513 *Aub. Miraeus**) *Origo Beginarum virginum in Belgio hodieque frequentium. Ad sororem Catharinam. Antverp. Typis Plantinianis. kl. 8. 1602.*

Von der Hand *v. Hulthem's* findet sich vor dem Titel bemerkt: *Ce petit traité extraordinairement rare de 20 pages sur l'origine des Béguines par Aubert le Mire a été imprimé à Anvers chez Jean Moretus* (Schwiegersohn von *Plantin*). *Il est inconnu à tous les bibliographes excepté à Paquot qui en fait mention dans les Mémoires littéraires I. 141. Joseph Ermens, savant libraire et bibliographe de Bruxelles n'ayant pas pu s'en procurer un exemplaire pour sa collection des Historiens des Pays-Bas a transcrit de sa main cet opuscule d'après un exemplaire qu'on lui avait prêté.* Diese Mühe hätte sich *Ermens* sparen können: denn dies Büchlein ist vollständig wiederabgedruckt in *Aub. Miraeus Chron. Cisterc. Ordin. Coloniae 1614. 8. p. 198—208.*

Eine sehr ansprechende und gutgewählte Zusammenstellung des Wissenswürdigsten über die Beghinen, namentlich den Ursprung derselben, ohne alle Polemik. —

Um dieselbe Zeit wurde ein Buch geschrieben, das erwähnt zu werden verdient, obgleich es nie herausgegeben ist. Der Pastor des *Beghinagium* zu Antwerpen, *J. F. Lumnius*, erhielt ungefähr im Jahre 1596 aus Lüttich eine handschriftliche *Vita ven. Lamberti Beghi*, mit deren Hülfe er ein Buch *de origine Beghinarum* schrieb, dessen baldige Erscheinung *A. Miracus* in dem Büchlein an seine

*) B. B. — weil es eine Abschrift eines gedruckten Buches ist.

Schwester mit den Worten ankündigt: *„Demum Lumnii plenum hisce de rebus commentarium brevi ut speramus luce donandum."* In demselben Jahre starb aber *Lumnius* (1602) und das Buch blieb ungedruckt. Der ungenannte Verfasser des Manuscripts No. 7524, der einige 20 Jahre später schrieb, wufste davon und sagt: *„quare nec ipsius unquam libri prelo dati sunt sed Deo sic disponente hactenus manserunt in scriptis."* Gott fügte es aber glücklicherweise im folgenden Jahre anders: denn *Coens* benutzte die Handschrift zu seinen beiden Abhandlungen, so dafs wir gewifs sind, dafs nichts Wichtiges daraus unbekannt geblieben ist. *Coens p. 5. 146.* Das Werk von *Lumnius* ist ungedruckt geblieben. *Foppens* sagt in seiner *Bibliotheca Belgica* 1739 über *Lumnius* bei Aufzählung seiner Schriften: *De origine Begginarum scripsit latine. Liber exstat M. S.*

No. 7524. *Probationes**) *ac Fundamenta quibus S. Begga Ducissa Brabantiae demonstratur fundatrix Begginarum,* ein Manuscript von 12 Blättern fol., ohne Namen und Jahreszahl, aus der Sammlung der Bollandisten stammend; von dem sich aber beweisen läfst, dafs es im Jahre 1627 zur Befestigung der eben eingeführten Verehrung der heiligen Begga verfertigt ist. Wir lernen nämlich daraus, dafs die feierliche Einsetzung der heiligen Begga am 20. December 1626 stattgefunden hat (p. 10 unten); anderseits findet sich aber p. 12 folgende Stelle: *„Notandum ne unum quidem aut recentiorum aut veterum materiam sive de Sancta Begga sive de Begginis ex professo tractasse.* Da nun aber im

*) B. B.

Jahre 1628 drei Abhandlungen *ex professo* über diesen Gegenstand erschienen sind, so mufs dies Manuscript anno 1627 geschrieben sein. —

Enthält nichts Haltbares. —

No. 25233 *P. Coens S. T. L. Canon. Cathedr. Eccl. Antverp. Disputatio historica et brevis disquisitio an Beghinae nomen, institutum et originem habeant a S. Begga, Brabantiae Ducissa. Antverp. 1628. kl. 8.* in 42 Paragraphe getheilt, ohne Paginirung.

Van Hulthem bemerkt; *Petit traité extraordinairement rare, inconnu à Foppens et à Paquot. C'est contre ce traité que Zeger van Hontzum publia en 1628 sa „declaratio veridica".*

Dies Buch hat der Verfasser nur in wenigen Exemplaren abziehen lassen, um es seinen Freunden mitzutheilen. Es ist nicht in den Buchhandel gekommen. Es ist entbehrlich, weil es ganz in die gröfsere Abhandlung desselben Verfassers vom folgenden Jahre aufgenommen ist.

No. 25236 *Zegerus van Hontsum S. T. L. Canon. et Poenitentiar. Antverp. Declaratio veridica quod Begginae nomen, institutum et originem habeant a S. Beyga Brab. Ducis. ac brevis simul refutatio Historicae disputationis Petri Coens. Antverp. 1628. kl. 8.* 68 Paragraphe, ohne Paginirung. —

„In quibus colligendis Hontsumus abusus est et suo et lectoris otio." Smet. —

No. 25243 *Pater F. Elias van Sante Teresa: het Gheestlyck Palays der beggyn-hoven. Antw. 1628. 8.* 237 Seiten, wird gewöhnlich unter dem Titel: *Palatium Begginagiorum* citirt. — Man lernt den Pater *Elias* hinreichend aus *Coens* Widerlegung kennen. —

No. 25234 u. 25235 *P. Coens Disquisitio historica de origine Beghinarum et Beghinagiorum Belgii cum adjunctis notis quibus Declaratio veridica etc. illustratur. Leodii. 1629. kl. 8. 239 Seiten,* befindet sich in zwei Exemplaren in der Bibliothek, im Cataloge sind aber beide Nummern irrthümlich als *idem* mit 25233 aufgeführt. Dies ist das Buch, das in vorstehender Abhandlung stets als *Coens* citirt ist. —

Das Hauptwerk über den Ursprung der Beghinen, in dem fast alle Quellen angegeben sind; durch gesunde Critik ausgezeichnet.—

No. 25238 *Erycii Puteani de Begginarum apud Belgas instituto ac nomine suffragium, quo controversia recens excitata sopitur. Lovanii. 1630. 4. 26 Seiten.* Es ist ganz in das folgende Buch aufgenommen.

Der löwener Professor spricht mit declamatorischen Phrasen zu Gunsten der heiligen Begga und macht die vilvorder Urkunde bekannt. —

No. 25242 *J. G. a Ryckel ab Oorbeeck Abbat. S. Gertrudis Lovan. Vita S. Beggae Duciss. Brabant., Andetennensium Begginarum et Beggardorum Fundatricis, vetus hactenus non edita, commentario illustrata. adjecta Historia Begginasiorum Belgii. Lovan. 1631. 4. 758 S.* Es ist so voluminös, weil es die Geschichte sämmtlicher Beghinhöfe und aller Wunder, die von Beghinen verrichtet sind, auf eine höchst erbauliche Weise erzählt. Enthält in einem Wust von Faseleien manche interessante Notizen über die Geschichte der Beghinhöfe, aber ohne alle Ordnung und Methode zerstreut. Siehe übrigens über den Sinn und Geist des Buchs das ob. S. 42 ff. Bemerkte.

No. 25240 *Lettre de Mr. l'Abbé S*** à Mlle de G*** Beguine d'Anvers sur l'origine et le progres de son institut avec Figures. Paris. Girard. 1731. kl. 8. 53 Seiten.*

Der leichte ächtfranzösische Conversationston dieses Briefes bildet einen sehr charakteristischen Contrast gegen die Pedanterie, mit der die belgischen Theologen einer geringfügigen Angelegenheit eine ungebührliche Wichtigkeit gegeben hatten. Ich lasse hier einige Stellen folgen. *pag. 2: Je vous avoue franchement que sans certain Chartre de l'année 1065 que l'on pretend s'être retrouvé heureusement pour vous dans l'archive de votre Beguinage de Vilvorde J'aurois peine à vous accorder 500 ans d'antiquité; p. 4: Le bon Abbé Ryckel d'Oorbeck etc.;* nun folgt ungefähr die oben S. 45 mitgetheilte Stelle bis zu den Worten *„XII siecle"* und dann fährt der Verfasser fort: *et, qui plus est, vous donnaient pour Patriarche un certain Lambert, zelé Ecclesiastique de Liege qui fleurissait alors et dont le surnom de le Begue (à cause qu'il begaijoit) devoit aussi, selon eux, vous avoir imposé le nom de Beguine, quoique ce n'ait jamais esté le deffaut de vôtre Sexe qui d'ordinaire a la langue bien deliée.* Der Verfasser drückt dann seine Verwunderung darüber aus, wie soviel ernsthafte Männer sich *sur un sujet si mince* haben zanken können. Es gäbe ja Heilige genug im Paradiese, *peut-estre meme de meilleur alloy* als die heilige Begga, die den Beghinen dieselben Dienste bei dem lieben Gott erzeigen könnten. *Si neantmoins une devotion toutte particuliere vous attachoit au Culte de Ste Begge, J'y consens, mais titre de Fondatrice à part s'il vous plait, Sinon j'exigerai*

de vous tout autant de veneration pour la memoire de ce pieux Lambert de Liege. — Ueber die Kleidung sagt er, dafs die Beghinen, während sie früher die Wahl zwischen blau, weifs, grau und braun gehabt hätten, jetzt allein auf die schwarze Farbe angewiesen wären, so dafs nur noch die Kopfbedeckung sie auszeichnete. *Tout bien considéré me sera-til permis de dire, sans vous offenser, que s'il est vrai que l'habit ne fait pas le moine, il doit certainement faire la Beguine; car enfin qui est ce qui vous characterise et vous distingue si non l'habit?* u. s. w. Zuletzt verhehlt der Briefsteller seiner Freundin nicht, dafs der Teufel im Laufe der Jahrhunderte mit Erfolg darauf hingearbeitet hätte, die Zahl der Beghinen zu verringern. In Frankreich gebe es seit dem Concil von Vienne, 1311, gar keine Beghinen mehr und in Holland seien sie nach dem Religionskriege auch fast gänzlich ausgegangen. Indefs gäbe es nach einem ungefähren Ueberschlage doch immer noch, hauptsächlich in Belgien, circa 10,000. *Pour conclusion suffrez que Je vous dise que si touttes avoient comme vous autant d'esprit, de sagesse et de pieté ce seroit de quoy contre-balancer le merite de Ste Ursule et de ses Compagnes.*

No. 25241 *J. L. a Mosheim (inclytae Georgiae Augustae dum in vivis esset Cancellarii) de Beghardis et Beguinabus commentarius. edidit et appendicibus locupletavit Martini. Lipsiae. Weidmann. 1790. 8. 675 Seiten.* Enthält pag. 1—195 sehr gelehrte und umständliche Untersuchungen über den Ursprung der Beghinen und Begharden, ihre verschiedenen Namen u. s. w. Der göttinger Professor hätte nur etwas weniger Gewicht auf die Autorität

von *Gramaye* legen, dagegen aber mit mehr Aufmerksamkeit *Coens* lesen sollen: dann wäre er rascher zum Ziele gekommen, Er sagt freilich p. 78, dafs er die *Disquisitio historica de orig. Beghinar. etc.* gelesen, richtet aber hinsichtlich des Titels eine kleine Verwirrung an. Nach ihm soll die *Disquisitio etc.* 1627 in 12° erschienen und im Jahre 1628 vom Pater *Elias* bekämpft sein, *Coens* aber 1629 *Notae in declarationem verid. Zegeri van Honts. Leodii. 8.* herausgegeben haben, während sich die Sache genau so verhält, wie ich sie in Vorstehendem und in der Abhandlung S. 29. 30. nach *Coens* eignem Berichte in der Vorrede zu seiner *Disquisitio*, angegeben habe. Die Widerlegung von *Zeger v. Honts.* ist nie abgesondert bekannt gemacht, sondern in die *Disquisitio* verflochten. Wenn *Mosheim* nicht sagte er hätte *Coens* gelesen, so würde man es nicht glauben: denn er führt p. 14 *Coens* zusammen mit *Zeger v. Hontsum* und *Guillaume de Rebreviettes* als einen Solchen an, der im Grunde doch nur dem *Gramaye* nachgesprochen hätte! — Auch mit *Puteanus* und *Ryckel* macht er zuviel Complimente, beurtheilt sie aber doch zuletzt pag. 86 richtig. —

Wer Lust hat, sich über die Verfolgungen der Begharden und Beghinen in Deutschland und Frankreich genau zu belehren, lese *Mosheim p. 196—480* und die Fortsetzung dieser Ketzerverfolgungen in den beiden *Appendices* von *Martini p. 481 — 675.*

No. 25382 *J. Ghesquieri Acta Sanctorum Belgii selecta cum Figuris. Bruxell. 4. Tom. I. 1785.* Der *Tom. V. J. Ghesquieri et C. Smetii. 1789* enthält auf 13 Quartseiten die *Vita S. Beggae ex edit. Ryckelii.* Vorher geht aber ein *Commentarius*

de S. Begga Vidua Andanae in comitatu Namurcensi die XVII Decembris culta von *C. Smet p. 70 — 111.* Der §. III. dieses Commentars enthält eine sehr gut gearbeitete Abhandlung über die Beghinen und das *Fac-simile* der vilvorder Urkunde.

Diese Abhandlung ist unter den mir bekannten über die Beghinen die jüngste.

Der Curiosität halber erwähne ich noch:

No. 7525 *De Primaria Institutione Beghynarum et quomodo nomen Beghyna sortitae sunt* *). Ein Manuscript von 13 Quartseiten. Am Rande ist bemerkt: *Ex Msto Libro S. Jacobi Leodii post vitam * * * in 8° in chartâ* (den Namen kann ich nicht lesen) Die *pointe* der Geschichte ist die Ableitung des Namens *Beghyna.* Ein König von Böhmen, der *Rybaldus* heifst, hatte eine Frau *Beatrix* und zwei Töchter *Ghyselgundis* und *Nazarena.* Ein weiser Magister an der Prager Universität machte den Namen, indem er die erste Sylbe von jedem der drei Frauennamen trennte und diese drei Sylben *Beghy-na* vereinigte. *Beghyna* soll im Syrischen soviel heifsen wie *ancilla.* Zu diesem Thema hat, wie es scheint, ein wortklaubender Mönch in dem abscheulichsten Latein eine Geschichte gedichtet, die an Abgeschmacktheit schwerlich ihres gleichen finden möchte. Ich erlaube mir zur Ergötzung des Lesers ein paar Stellen auszuschreiben. Da die beiden Princessinnen sich in den Magister verliebt hatten, so heifst es weiter p. 2: *„Regina itaque perplexa cogitavit intra se, quid in huius rei articulo foret agendum".* — p. 4: *„Tunc mater audiens quod in tantum erant ad ordinem Sanctimonialium af-*

*) B. B.

fectionatae, exposuit regi filiarum suarum intentionem sanctam Rex verò virtuosus cordialiter ipsas dilexit." — Nachdem der König seiner Gemahlin erlaubt hatte, sich mit ihren Töchtern zur Beghine zu machen, wandelte ihn doch noch einmal die Lust an, die Königin als seine Frau betrachten zu wollen. Wie übel ihm das bekam, wird in Folgendem erzählt p. 10: „*Propterea una dierum intravit hortum beghynarum cum tali proposito quod iterum cum uxore suo vellet convenire carnaliter etc.* p. 11: *Unde ipsa coepit ubertim flere, timens infringere votum suum Jesu Christo sponso suo promissum. Incunctanter veniebant duo nigri homines, horribiles valde, rapueruntque regem cum manicis, et educentes eum de porta domus flagellaverunt eum acriter a vertice capitis usque ad plantas pedum, relinquentes eum sic jacere flagellis immaniter caesum et vulneratum extra portam congregationis.*"

Ich habe vergeblich mich bemüht, ein syrisches oder hebräisches Wort zu finden, das wie *beghyna* lautet und *ancilla* bedeutet. Der einzige Anklang, den ich habe finden können, liegt in dem Worte גִּנָּה oder גַּנָּה = hortus *), das mit dem vorgesetzten בְּ wie *beghyna* lauten würde. Man thut aber vielleicht dem namenlosen Verfasser zu viel Ehre an, wenn man seiner Production irgend einen Grund unterlegen will.

Unter der folgenden Nummer

No. 7526 befindet sich ein alter Bogen**) von der Gröfse eines gewöhnlichen Druckpapierbogens, der aus einer obern und untern Hälfte zusammengeklebt ist. Auf

*) Beghinhof heifst *hortus* oder *curtis beghinarum*.

**) B.B.

der untern Hälfte steht ein kurzer Auszug aus der höchsterbaulichen Geschichte von der Stiftung der Beghynen im Böhmerlande, flämisch in 2 Columnen gedruckt mit der Ueberschrift: „Hier nae volcht den vorsprondt hoe die Beghynen verstwerf op ghecomen zyn inder Heyligher kercken." Die obere Hälfte nimmt ein alter Kupferstich ein, der den heil. Bischof und zu seiner Rechten den König mit seinem Sohne, zur Linken die Königin mit ihren beiden Töchtern vorstellt.

C. Smet sah diese beiden letzten Nummern in der Sammlung der Bollandisten, wie er *l. c. p. 105* erwähnt.

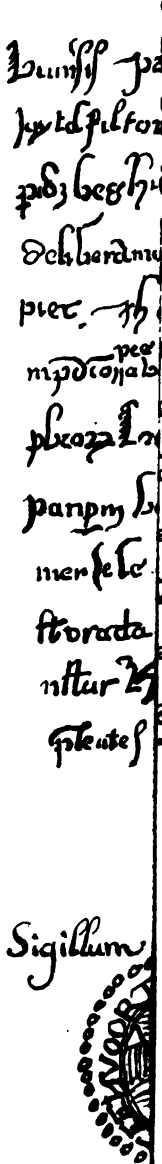
Druckfehler.

S. 18. Z. 20 statt *sacerdotans* lies *sacerdotaux.*
- 34. - 29 ist folgende Anmerkung hinzuzufügen: *Urban II.* regierte 1088 — 1098.
- 41. - 15. 21 statt Grünberg lies Grimberg.
- 64. - 10 statt *Patro* lies *Patre.*

Taf. I.

fig. 2.

A. Klaus



Sigillum

Facsimile

ux. 1769.

artagen.

Meister Eckart.

Eine theologische Studie

von

Dr. H. Martensen,
Professor der Theologie an der Universität zu Copenhagen.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1842.

Vorwort.

Das anziehende Studium der deutschen Mystik veranlaßte den Verfasser vorliegender kleinen Schrift schon früher zu einer in dänischer Sprache geschriebenen Abhandlung über diesen Gegenstand. Er wünschte die Aufmerksamkeit seiner Landsleute, denen die deutsche Philosophie und Theologie der Gegenwart nicht fremd ist, auf jene denkwürdigen Anfänge des religiös-speculativen Geistes hinzuleiten. Sowohl äußere Anregung, wie die Hoffnung auch deutschen Lesern vielleicht einiges nicht Unwillkommene mittheilen zu können, hat den gegenwärtigen Versuch hervorgerufen. Der deutschen Litteratur dankbar zurückgebend, was er von ihr empfangen, wünscht der Verfasser, daß die hier dargelegte Auffassung der Mystik der Theilnahme der Sachverständigen nicht unwürdig gefunden werden möge. Wegen Incorrectheiten der Sprache und Mangelhaftigkeit des Ausdrucks bittet der Fremde um wohlwollende Nachsicht.

Copenhagen, im Januar 1842.

Einleitung.

Es gibt wenige Gegenstände, worüber so entgegengesetzte und doch so unbestimmte Urtheile ausgesprochen sind, wie über das Wesen der Mystik. Die Anschauung des achtzehnten Jahrhunderts verwies die Mystik in das Reich der Unvernunft und der Schwärmerei; dann kam eine Periode, wo man in der Mystik ein Heiliges ahnete, aber ein Heiliges als ein Unaussprechliches und Uebervernünftiges, dem das begreifende Denken sich ohne Profanation nicht nähern durfte. Das Unvernünftige und das Uebervernünftige sind die Kategorien, die sich hier feindlich gegenüber stehen, aber weder durch die eine noch die andere kommt man auf den wahren Grund der Sache, so daß man zu sagen wisse, was denn die Mystik eigentlich sey. Soll dieses überhaupt gesagt werden, soll die Mystik dem Gedanken offenbar werden, so muß sie aus ihrer eignen Kategorie oder ihrem Begriffe entwickelt werden; sie muß von der Wissenschaft zum Sprechen gebracht werden und, indem sie sich gründlich ausspricht, selbst ihr Geheimniß verrathen. Loquere, ut te videam! Der Geist der Mystik ist aber dem Geiste der Wissenschaft näher verwandt, als man es dem ersten Anscheine nach vielleicht denken möchte. Die christliche Mystik — und von dieser ist hier zunächst die Rede — ist nicht nur eine höchst merkwürdige Form der Frömmigkeit und des gottinnigen Lebens, ein eigenthümliches religiöses Gewächs, wurzelnd in Gemüths- und Herzenstiefen, sondern sie ist zugleich eine Form der speculativen Theologie. Weit entfernt, daß die Mystik ihrer innersten Natur nach der Vernunft entgegengesetzt wäre, gebührt ihr vielmehr eine bedeutende Stelle in der Geschichte der religiösen Speculation selbst.

Es ist Zweck gegenwärtiger Abhandlung die Mystik, diese religiöse Speculation und speculative Religiosität, in einer ihrer Hauptformen darzustellen. Die deutsche Mystik des 14ten und 15ten Jahrhunderts ist sowohl in religiöser als in philosophischer Beziehung die reichste und vollendetste Form dieser Geistesrichtung. Sie ist die erste Gestalt, in welcher die deutsche Philosophie in der Geschichte auftritt, ihr erster, kühner Versuch den Gegensatz zwischen Glauben und Wissen aufzuheben und dem Geiste eine absolute Versöhnung und Befriedigung zu verschaffen. Das Licht der speculativen Idee leuchtet hier im frischen Morgenglanze, aber so wie es durch die Fensterscheiben des mittelalterlichen Klosters hineinstrahlen konnte. In der stillen Zelle wird der philosophische Gedanke herausgeboren aus den Tiefen des religiösen Gemüths, wird aber nicht zur freien Welterisstenz entlassen. Die Speculation ist noch Eins mit der Religion, sie sind zusammengewachsene Zwillinge, die eine ist unmittelbar die andere. Wenn wir in der Folge eine Darstellung dieser merkwürdigen Erscheinung versuchen, so geschieht dieses natürlich weder Lobes noch Tadels, sondern nur des Erkennens halber. Auch ist uns die Mystik kein bloßes historisches Object, denn was sich in jenen Geistern bewegte, gehört nicht zu den todten und vergangenen Dingen, sondern zu den ewigen und gegenwärtigen Geistesangelegenheiten, wie denn auch die Mystik die bedeutendsten Vergleichungspuncte mit der gegenwärtigen Philosophie und Theologie darbietet. Ich habe diese Abhandlung nach dem Meister Eckart benannt, nicht weil er ausschließlich ihr Gegenstand ist, sondern weil er im Kreise der deutschen Mystiker die hervorragendste Gestalt ist, der Meister der ganzen Schule, in dem die Mystik sich in ihrer kräftigsten Originalität darstellt, dessen anregender und begeistender Einfluß allenthalben bemerkbar ist. Meister Eckart ist der Patriarch der deutschen Speculation. Es war darum kein Wunder, daß Hegel, der doch nur einzelne Gedanken von ihm gekannt zu haben scheint, in so hohem Grade von diesen angezogen wurde.

Das Interesse und der Sinn für die Mystik ist in neuerer Zeit theils durch die Romantik, theils durch die Philosophie wiederbelebt worden. Die Romantiker erbauten sich an dem re-

ligiösen Blumenflor der Contemplation, der in der mondbeglänzten Zaubernacht des Mittelalters seinen Duft still verbreitete. Sie sogen ätherische Nahrung aus der mystischen Gemüthlichkeit und klösterlichen Innigkeit, die sie das eitle, weltliche Wesen der Gegenwart vergessen ließ. Sie fühlten sich hingezogen zu jenen stillen Seelen, denen der Geist Gottes sich offenbarte, nicht im Sturm oder Erdbeben, sondern in dem sanften Säuseln heiliger Gefühle. Die mystischen Sympathien sind oft von den Dichtern ausgesprochen und Tieck hat noch neulich den Tauler in eine Novelle eingeführt. Görres hat vom Standpuncte der Romantik eine Schilderung der Mystik geliefert in seiner Einleitung zur neuen Ausgabe des deutschen Mystikers Suso [1]. Mit großer historischer Kenntniß beschreibt er die Mystik, wie sie in ihren mannichfachen Verzweigungen sich durch's ganze Mittelalter zieht. Aber wie seine prachtvolle, poetische Darstellung alle Vorzüge besitzt, die sein Standpunct verleihen kann, so leidet sie auch an allen den Mängeln, die oft genug an diesem Standpuncte gerügt sind. Der Begriff verbirgt sich in der chaotischen Vorstellungsmasse, der Gedanke zerrinnt in der nebelhaften Gefühlsdämmerung. Görres steht im Dienste des Mittelalters, er ist selbst in den mystischen Zauberkreis hineingebannt, und es fehlt ihm daher die freie Besonnenheit des philosophischen Gedankens. Das speculative Element der Mystik wird nur oberflächlich aufgefaßt, während seine Betrachtung sich mit einseitiger Vorliebe nur an eine Seite des mystischen Bewußtseyns hält, nemlich dessen Naturseite. Ekstatische Zustände und Visionen, Gesichte und Offenbarungen bilden den Mittelpunct seiner Betrachtung, wie dies besonders aus seinem größeren Werke über die Mystik erhellt, welches eine große Legendensammlung mystischer Zustände ist. Ueberhaupt aber liegt es im Wesen jener Romantik die Mystik nur als eine unergründliche Erscheinung anzuschauen und das Speculative, das dem Begriffe Verwandte, nur ungründlich aufzufassen. Der Flug der himmlischen Psyche, der sich in räthselhaften Kreisen bewegt, läßt sich vom Begriffe nicht messen, der zarte Flügelstaub ver-

[1]) Suso's Leben und Schriften, herausgegeben von Diepenbrock. Mit einer Einleitung von J. Görres. Regensburg, 1837.

trägt nicht die Berührung des Gedankens. Sie ist nur Gegenstand unaussprechlicher Liebe und Bewunderung. Verhielte es sich wirklich so, daß die mystische Schönheit es nicht ertragen könnte beim Lichte der Philosophie gesehen zu werden, dann wäre sie auch nur eine sterbliche Psyche und man müßte sich dann mit dem Gedanken trösten, daß, ob auch das Vergängliche im Feuer des Denkens verbrannte, doch der bessere und unsterbliche Theil gerettet werde. Allein so verhält es sich nicht. Der Begriff steht der Endlichkeit nicht feindselig gegenüber, wenn diese eine individuelle Spiegelung des Gedankens ist. Er conservirt dann die ganze Individualität ohne Zersplitterung und Trennung, weil diese als solche eine eigenthümliche, unentbehrliche Form der Idee ist. Ist es überhaupt Ziel der Philosophie allen Geistern diejenige Unsterblichkeit zu verschaffen, die ihnen gebührt, so hat sie an der Einführung der Mystik in die Sphäre des ewigen Geistes noch ein besonderes Interesse, weil sie in der mystischen Psyche sich selbst als Kind erblickt. Schelling und Hegel haben der Mystik wieder gedacht und gefordert, daß die in einen schlechten Rationalismus hineingerathene Wissenschaft sich verjünge durch jenes unmittelbare, kindliche Schauen Gottes und der göttlichen Dinge. Wird die Mystik so als eine Station in der Entwickelungsgeschichte des philosophischen Geistes aufgefaßt, so muß die des 14ten und 15ten Jahrhunderts nothwendig als die bedeutendste Form erscheinen. Rosenkranz hat in seinem Aufsatze über die deutsche Mystik [1] diese erste Epoche der deutschen Philosophie kurz und treffend charakterisirt. Er nennt sie mystisch, weil sie die Erkenntniß der Wahrheit von ihrer unmittelbaren Anschauung abhängig macht. „Wird auch, was die Wahrheit sey, im Einzelnen von den Mystikern anders bestimmt, so sind sie doch in der Angabe des Weges zu ihrer Gewißheit zu gelangen einig. Es ist die praktische Entäußerung seiner selbst, welche die theoretische Freiheit vermittelt, und diese, die begreifende Erkenntniß, ist wesentlich ein Erkennen Gottes in dem Erkennenden durch Gott selbst." Hiermit ist uns in formaler Beziehung

[1]) Dieser Aufsatz findet sich in seiner Schrift: „Zur Geschichte der deutschen Litteratur." Königsberg, 1836.

ein orientirender Vorbegriff gegeben. Das myſtiſche Schauen iſt bedingt durch einen beſtimmten Typus des religiöſen Lebens.

Die Myſtik exiſtirt nicht in der Form eines philoſophiſchen Syſtems, ſondern ſpricht ſich nur in Predigten und erbaulichen Abhandlungen aus. Es iſt eine erbauliche Philoſophie, religiöſe Popularphiloſophie in der edelſten Bedeutung des Worts. Es iſt nicht die modern fromme Reflexion, welche die chriſtlichen Vorſtellungen verſtändig commentirt ohne deren tieferen Gehalt ausſprechen zu können, ſondern das Erbauliche enthält durchgängig in ſich ſelber eine ſpeculative Pointe. Der Vortrag iſt reich an Kernſprüchen, die auf eine eben ſo naive als paradoxe Weiſe die Idee ausdrücken. Die Paradoxie — eine Form, die auch der Bibel nicht fremd iſt — erſcheint hier als unmittelbare Form des Speculativen, den Widerſpruch der Wahrheit gegen das Alltagsbewußtſeyn ſchlagend hervorhebend und durch eine göttliche Thorheit den Verſtand von ſeiner falſchen Weisheit befreiend. Es findet ſich hier keine fortſchreitende, wiſſenſchaftliche Entwickelung; nicht ſelten bricht das Speculative hervor wie eine geiſtige Exploſion, eine plötzliche Illumination der Seele, wodurch unerkannte Regionen erleuchtet werden. Da das Geiſtige mehr unter der Form der Involution, als der Evolution erſcheint, hat die Betrachtung keine große Abwechſelung. Es ſind nur einzelne, ſubſtantielle Gedanken, die immer aufs neue in der Seele geboren werden; dieſe aber ſind ſo intenſiv und fruchtbar, daß ſie ſehr wohl als die elementariſchen Anfänge — στοιχεῖα — eines philoſophiſchen Syſtems betrachtet werden können.

Von der äußeren Geſchichte dieſer Myſtiker weiß man nur Weniges. Ihr Leben war verborgen in Gott. Görres nennt Eckart eine nebelverhüllte, beinahe chriſtlich-mythiſche Geſtalt, und nicht mit Unrecht; denn wir kennen nur ſein inneres Leben in der Idee, während ſein wirkliches Leben in der Geſchichte in Dunkelheit gehüllt iſt. Seine Ausſprüche werden oft von ſeinen Schülern mit tiefer Ehrfurcht angeführt, er iſt ihnen der Heros der Contemplation, und nicht ſelten erblicken ſie ſeine erhabene Geſtalt in ihren Viſionen. Sowohl das Jahr ſeiner Geburt wie ſeines Todes iſt unbekannt. Doch wiſſen wir, daß er am Schluſſe des dreizehnten und am Anfange des vierzehnten Jahr-

hunderts lebte. Er war Dominicaner, soll in Paris studirt und unter dem Papste Bonifacius dem Achten die theologische Doctorwürde in Rom erhalten haben. Die Ueberlieferung sagt, er sey eine Zeitlang Ordensprovincial in Sachsen, nachher Generalvicar in Böhmen gewesen, ausgezeichnet durch strenge Sittlichkeit und Handhabung der Disciplin. Als Mystiker scheint er besonders in Straßburg und Cölln gewirkt zu haben, und in letzterer Stadt hat er wahrscheinlich sein Leben beschlossen. Nach seinem Tode wurde seine Lehre von dem avignonschen Papste Johann dem Zweiundzwanzigsten verdammt (1329) [1]. Die päpstliche Bulle fügt hinzu, daß Eckart vor seinem Ende seine Lehre widerrufen habe und zur katholischen Kirche zurückgekehrt sey. Wir werden in der Folge auf diesen Punct zurückkommen. Der Verdacht der Ketzerei, der an Eckart haftete, scheint verursacht zu haben, daß er in der Geschichte ein geringeres Ansehen erlangt hat, als sein Schüler Johann Tauler, der berühmte Prediger in Straßburg († 1361), der gewöhnlich als der größte Meister dieser Schule angesehen wird. Ein anderer Schüler Eckarts war der Dominicaner Heinrich Suso von Schwaben, genannt Amandus wegen seiner feurigen Minne zur ewigen Weisheit († 1365). Geistesverwandt mit diesen ist Johannes Ruysbrock, Prior von Grünthal in der Nähe von Brüssel. Der Verfasser der „deutschen Theologie" im 15ten Jahrhundert scheint durch Tauler in Verbindung mit Eckart zu stehen. Diese Männer sind die vornehmsten, uns bekannten, Repräsentanten der deutschen Mystik. In verschiedenen Individualitäten spiegeln sie denselben Geist, ihre Schriften sind nur verschiedene Darstellungen desselben Systems, wenn es überhaupt hier erlaubt ist diese Benennung zu gebrauchen [2].

---

[1]) Echard's und Quetif's Scriptores ordinis praedicatorum, Par. 1719. fol. T. I. pag. 507, und Carl Schmidt's Untersuchung über Eckart in Ullmann's und Umbreit's theologischen Studien und Kritiken 1839, 3tes Heft.

[2]) Die wenigen an und für sich unbedeutenden biographischen Notizen können nachgesehen werden in der Einleitung zur neuen Frankfurter Ausgabe von Taulers Predigten (1826), in Diepenbrock's „Suso's Leben und Schriften" und in Engelhardt's „Richard von St. Victor und Johannes Ruysbrock." (Erlangen, 1838.)

Der Zustand des Zeitalters war ein solcher, der auf mancherlei Weise die Geister auffordern mußte in sich selbst zu gehen. Das alte System fing an in seinen Grundpfeilern erschüttert zu werden; sowohl im Politischen wie im Kirchlichen herrschte große Verwirrung. Der Katholicismus hatte culminirt. Die babylonische Gefangenschaft der Päpste, ihre ärgerlichen Streitigkeiten mit der Staatsgewalt gaben die Belege hiezu. Dante ließ in seiner apokalyptischen Komödie das jüngste Gericht über die in sich zerfallene Welt ergehen. Reformatorische Tendenzen, Protestation und Opposition wurden allenthalben vernommen, obgleich keiner recht wußte was er wollte, oder der Verwirrung Ausgang zu erblicken vermochte. Eine unbestimmte Sehnsucht nach Freiheit durchbebte die ganze Zeit. Die Nationen fingen an ihre geistige Individualität zu behaupten, die Muttersprache wurde lebendig, die Volksgeister fingen an in eignen Zungen zu reden. In dieser Entwickelung der Sprache, dieser Befreiung von der abstracten, alle Individualität nivellirenden Herrschaft des Lateins, haben die Mystiker große Bedeutung. Die tiefsten Wurzelwörter der deutschen Prosa wurden in ihrer lebendigen Rede ausgesprochen, und mit Recht sind sie die Minnesänger der Prosa genannt worden. Ihre contemplative Geistesrichtung mußte durch ihre Zeit mächtig gefördert werden. Das Alte war im Sinken begriffen, aber die Wiedergeburt der Geschichte war noch fern; dem Geiste gehörte nur die Vorzeit und die unbekannte Zukunft, allein es fehlte ihm die Gegenwart, das präesens, weil die Wirklichkeit keine wahre Wirklichkeit, sondern nur ein Zustand der Gährung, des Werdens und Uebergehens war. Es war da ganz in der Ordnung, daß die contemplativen Naturen, um sich in der weltgeschichtlichen Spannung vom Zeitdrucke zu befreien, die Zeit zur Ewigkeit zu verwandeln suchten, indem sie die Langeweile und Unruhe der Zeit im gegenwärtigen Jetzt der Contemplation vernichteten. Die Kunstbestrebungen des Zeitalters in der Architektur und Malerei, welche zum Theil in denselben Gegenden blühten, wo auch die Mystik ihren vornehmsten Sitz hatte, in den Rheingegenden nemlich, besonders in Straßburg und Cölln, hängen hiemit zusammen. Der Geist sucht in einer Phantasiewelt hervorzuzaubern, was aus dem Leben und der Wirklichkeit verschwunden ist.

Vorwort.

Das anziehende Studium der deutschen Mystik veranlaßte den Verfasser vorliegender kleinen Schrift schon früher zu einer in dänischer Sprache geschriebenen Abhandlung über diesen Gegenstand. Er wünschte die Aufmerksamkeit seiner Landsleute, denen die deutsche Philosophie und Theologie der Gegenwart nicht fremd ist, auf jene denkwürdigen Anfänge des religiös-speculativen Geistes hinzuleiten. Sowohl äußere Anregung, wie die Hoffnung auch deutschen Lesern vielleicht einiges nicht Unwillkommene mittheilen zu können, hat den gegenwärtigen Versuch hervorgerufen. Der deutschen Litteratur dankbar zurückgebend, was er von ihr empfangen, wünscht der Verfasser, daß die hier dargelegte Auffassung der Mystik der Theilnahme der Sachverständigen nicht unwürdig gefunden werden möge. Wegen Incorrectheiten der Sprache und Mangelhaftigkeit des Ausdrucks bittet der Fremde um wohlwollende Nachsicht.

Copenhagen, im Januar 1842.

ein neues, geistiges Gesetz eingeführt worden; das Reich des Geistes aber sey jetzt mit ihnen und ihren Anhängern eingetreten, jedes positive Gesetz und jede äußere Cultusform müsse abgeschafft werden, die Sacramente seyen überflüssig, denn dem Geiste allein gebühre die Herrschaft. Eine ähnliche Construction der Weltgeschichte erschien in demselben Jahrhundert in dem sogenannten „ewigen Evangelium" der Franciscaner, wodurch eine neue Ordnung der Dinge verkündigt und eine apokalyptische Polemik gegen das Papstthum und den ganzen Zustand der Kirche ausgesprochen wurde. Amalrich's Schule zählte viele Anhänger; die Verfolgungen, die diese Secte leiden mußte, förderten nur ihre Verbreitung, und im Laufe des 13ten Jahrhunderts wurden pantheistische Sympathien mannichfach in der Christenheit verspürt. Die Anhänger der Secte, die sich nach und nach weiter ausbildete und modificirte, hießen Brüder und Schwestern des freien Geistes. Gegen das Ende des 13ten Jahrhunderts sollen sie am Rhein zahlreich gewesen seyn, also in derselben Gegend, wo Eckart lebte, und gleichzeitig mit ihm. In den Schriften der Mystiker finden sich nicht selten Hindeutungen und Anspielungen auf diese Secte; hienach scheint es, als habe jener spiritualistische Pantheismus sich zugleich als ein grenzenloser Antinomismus gezeigt, der sich nicht nur über die positiven Gesetze der Kirche, sondern selbst über das Sittengesetz hinaussetzte. Die religiöse Genialität proclamirte die Emancipation des Fleisches, weil der Geist nicht an ein Aeußeres gebunden sey [1].

Man hat nicht selten den Meister Eckart in Verbindung mit dieser Secte gebracht. Der Papst Johann der 22ste, der sein ganzes Leben hindurch nicht blos in politische, sondern auch in kirchliche Streitigkeiten verwickelt war und der Beschuldigung der Ketzerei selbst nicht entgehen konnte, erließ im Jahre 1330 eine Verdammungsbulle wider die Brüder des freien Geistes [2]. Da die Sätze, die er bei den Brüdern des freien Geistes verdammt, fast wörtlich mit denjenigen übereinstimmen, die er bei Eckart

---

[1]) Gieseler, 627.
[2]) Ebendas. 629.

verdammte [1], so scheint es, als habe er diese unter demselben Gesichtspuncte betrachtet, und die Historiker sind seiner Ansicht gefolgt und haben Eckart mit den freigeistigen Brüdern zusammengestellt [2]. Aber eine nähere Bekanntschaft mit Eckarts Schriften zeigt, daß dieses mit Unrecht geschehen sey, und daß man ihn mit Tauler zusammenstellen müsse. Dieses wird auch von der neuesten historischen Untersuchung von Schmidt anerkannt, obgleich die Ansicht des Verfassers mir hier etwas unklar und schwankend scheint, indem er nichtsdestoweniger die Hypothese aufstellt, Eckart habe insgeheim der Secte angehört [3]. Vergleichen wir die päpstliche Bulle mit den uns bekannten Eckartschen Schriften, dann finden sich hier allerdings viele von den pantheistischen Sätzen, die ihm vom Papste zugelegt werden [4], aber keine Spur des unsittlichen Antinomismus, dessen ihn die päpstliche Bulle beschuldigt. Die angeführten pantheistischen Sätze sind ohnehin aus dem Contexte gerissen; dieser aber zeigt sie als aus einer eigenthümlichen Denkweise und Geistesrichtung entsprungen, derselben, die wir bei denjenigen Mystikern finden, die nicht der Sectirerei beschuldigt sind. Da die Erfahrung unserer eigenen Tage sattsam lehrt, wie das tägliche Bewußtseyn mit geistigen Kategorien, als Pantheismus, Rationalismus, Liberalismus u. s. w., umgeht, wie es solche Kategorien nur als allgemeine Fächer gebraucht, worin es das Verschiedenartigste hineinrubricirt, ohne den specifischen Unterschied, das heißt die wahre Natur der Sache, zu berücksichtigen, so halte ich es nicht für unwahrscheinlich, daß die Benennung „freigeistige Brüder" nicht selten als ein Gemeinname gebraucht worden sey, womit man damals alle diejenigen bezeichnete, die man heutzutage als Idealisten und Pantheisten

[1]) Die Bulle gegen Eckart findet sich ausführlich bei Raynaldus ad annum 1329; das Wichtigste ist von Gieseler und Schmidt mitgetheilt.

[2]) Münscher, Gieseler, Hase.

[3]) Er (Eckart) hat aller Wahrscheinlichkeit nach nur insgeheim der Secte angehört. Stud. u. Krit. 1839, 3s H. 667.

[4]) Von diesen wollen wir nur Art. 26 ausheben: Omnes creaturae sunt unum purum nihil; non dico quod sint quid modicum vel aliquid, sed quod sint unum purum nihil; und Art. 21: pater generat me suum filium; quidquid deus operatur, hoc est unum, propter hoc generat me suum filium sine omni distinctione.

bezeichnet. Keiner wird sich wundern, daß es dem Papste, dessen Sache es eben nicht war sich auf die differentia specifica der Geister einzulassen, und der sich nur an die einzelnen „Resultate" hielt, begegnen konnte die äußere Aehnlichkeit mit der Identität zu verwechseln. Die Wissenschaft aber muß es mit solchen Dingen genauer nehmen. Allerdings waren Eckart und seine Geistesverwandte Idealisten, Söhne „des freien Geistes", und es ist natürlich, daß sie nicht unberührt geblieben sind von dem, was sich in ihrer Nähe geistig bewegte. Aber Eckarts Mystik muß unter ihrer eigenen, selbstständigen Kategorie betrachtet werden, weil sie ein neuer, origineller Entwickelungspunct ist. Es ist nicht Amalrich's von Bena nach dem Erigena gebildeter Pantheismus, oder seine Opposition gegen den kirchlichen Cultus. Es ist keine apokalyptische, religiös-politische Polemik gegen das Bestehende, wie bei den spiritualistischen Franciscanern. Ebenso wenig ist es ein unsittlich schwärmender Antinomismus, der den Geist mit dem Fleische confundirt. Eckarts Antinomismus und Pantheismus fordert seinen eigenen Maaßstab. In welches Dunkel auch die Geschichte der damaligen Secten und ihrer mannichfachen Verzweigungen noch eingehüllt seyn mag, dieses scheint ihnen doch gemeinsam gewesen zu seyn, daß sie mit der herrschenden Kirche förmlich brachen, daß sie nach außen thätig waren, mehr oder weniger die Einführung eines neuen Weltzustandes beabsichtigten. Aber eine solche opponirende Tendenz, ein solches kämpfendes Auftreten auf dem Schauplatze der Wirklichkeit liegt außerhalb der Grenzen der ächten Mystik, die, in innere Regionen zurückgezogen, ein in sich gekehrtes, geistiges Stillleben führt. Es liegt in der Natur des mystischen Geistes, unabhängig von jeglicher äußeren Macht und Zuständlichkeit, in sich selbst absolut befriedigt und versöhnt, der selige Punct inmitten der Verwirrung zu seyn. Die Mystik verhält sich nicht polemisch zur bestehenden Kirche und ihrer Lehre, sondern sucht nur eine geistige Auffassung und Application derselben, und wenn sie hiedurch in Zwiespalt mit der Kirche geräth, — was unläugbar der Fall ist — ist dieses ihr nicht bewußt. Nur aus diesem Gesichtspuncte läßt sich erklären, daß Eckart kurz vor seinem Tode seine Lehre widerrufen habe. Da er sich nicht von der Kirche trennen wollte, hat

er wahrscheinlich nur seine Sätze widerrufen, insofern sie eine antikirchliche Deutung veranlassen konnten, nicht aber diese Sätze selbst. Denn es ist unerklärlich, daß er jemals von den Ueberzeugungen abgefallen sey, in denen sein ganzes geistiges Leben aufging, oder daß er selbst nicht geglaubt hätte sie mit dem Geiste der Kirchenlehre versöhnen zu können. Wie viel Unwahrscheinliches auch diese Annahme an und für sich enthalten mag, so wird sie doch durch eine nähere Bekanntschaft mit dem mystischen Bewußtseyn gerechtfertigt.

Die uns bekannten Schriften von Eckart sind Predigten, die theils vor dem Volke, theils wohl auch als Lehrvorträge im Kloster gehalten sind. Sie finden sich in den Baseler Ausgaben von Taulers Predigten von 1521 und 1522 und werden (fol. 242) unter folgender Ueberschrift eingeführt: „Folgen hernach etlich gar subtil und trefflich kostlich predigen etlicher vast gelertter andechtiger vätter und lerern, auß denen man achtet Doctorem Tauler etwas seins grundes genommen haben. Namlich und insonders meister Eckarts (den er underweylen in seinen predigen meldet) der ein fürtreffenlich hochgelerter man gewesen ist, und in subtilikeiten natürlicher und göttlicher künsten so hoch bericht, das vil gelerter leut zu seinen zeitten in nit wol verstunden. Deßhalb seiner ler ein teyl auch in etlichen stücken und artiklen verworfen ist, und noch von einfeltigen menschen gewarsamlich gelesen werden sol. Wiewol hieher in diß Buch mit fleiß nüt gesetzet ist, dann das gemeinlich wol verstanden und erlitten werden mag. Das ist ein teil seiner ler und predig, darauß man spüren mög, wie gelert und subtil er gewesen sey, und uff was grund all sein ler und predig (wie Doctor Taulers) geveſtnet gewesen sey". — Die Anzahl dieser Predigten ist 55, wozu noch 4 kleinere Lehrstücke hinzukommen. Sie sind die einzigen uns bekannten Schriften von Eckart und finden sich nur in den angeführten Ausgaben von Tauler, verschwinden aber nachher aus den Taulerschen Schriften [1]. Innere Kriterien, Gedanken, Styl, Ausdrucksweise bezeugen denselben Verfasser, wozu noch kommt, daß der Verfasser selbst an mehreren Stellen sich als Eckart bezeichnet.

[1]) Vielleicht finden sie sich auch in der Hamburger Ausgabe, 1621?

Sollte auch diese oder jene Predigt nicht von ihm verfaßt seyn, — welches die Kritik schwerlich beweisen wird — so ist dieses doch für unseren Zweck gleichgültig, da es nichtsdestoweniger sein Geist und Gedanke ist, der sich auf jeder Seite ausspricht. Er soll aber mehrere Schriften verfaßt haben, die nicht auf uns gekommen sind, namentlich eine Erklärung des Evangelium Johannis und des Hohenliedes [1]. Daß so Weniges davon bekannt geworden, ist wahrscheinlich darin gegründet, daß es als gefährliche Lectüre angesehen wurde. Obgleich eine vollständige Ausgabe allerdings von großem Interesse seyn würde, so ist es doch nicht wahrscheinlich, daß dadurch etwas wesentlich Neues hinzukommen würde. Die Manier der Mystiker ist von der Beschaffenheit, daß man nicht einer vollständigen Sammlung ihrer Schriften bedarf, um ihre ganze Ansicht zu kennen. Sie haben ihr System in nuce und sprechen das Ganze auf einmal aus. So oft die Mystik redend oder schreibend auftritt, ist sie „omnia sua secum portans." Mag denn auch Vieles verloren gegangen seyn, so dürfen wir doch behaupten, daß Nichts fehle.

Um den Leser in die Sache selbst unmittelbar einzuführen, gebe ich erst einen kurzen Auszug aus Eckarts Predigten. Eine unmittelbare Bekanntschaft mit dem mystischen Grundton, mit Vortrag und Ausdrucksweise, die in dieser Art von Speculation noch mehr als anderswo vom Gedanken unzertrennlich ist, wird, wie ich hoffe, einen passenden Uebergang bilden zu dem, was Hauptzweck dieser Abhandlung ist, nemlich die Darstellung dieser mystischen Richtung als eines Ganzen, das nach seinen verschiedenen Momenten entwickelt wird. Was hier aus den Schriften des mystischen Meisters mitgetheilt wird, sind nur einzelne Gedanken, Aphorismen, deren innerer Zusammenhang nicht entwickelt ist, obgleich dieser allenthalben an sich vorhanden ist. Ich habe gesucht Auswahl und Anordnung so zu treffen, daß der

[1]) Seine Schriften von Schmidt nach Trithemius angeführt. In Docen's Miscellanea zur Geschichte der deutschen Litteratur, München 1809. 1. B., findet sich von einem unbekannten Mystiker des 14ten Jahrh. ein Tractat über die mögliche und wirkliche Vernunft, der mehrere Citate von Eckart enthält. — Ueber die Schriften Taulers und Suso's vergleiche man die Einleitungen zu den angeführten Ausgaben.

denkende Leser diesen tieferen Zusammenhang entdecken und hier ein Mehreres gewahr werden könne, als religiöse Blumen und philosophische Gedankenspäne. Die sich widersprechenden Sätze, die hier gefunden werden, werden in der Folge ihre Erklärung finden. Um ermüdende Tautologien in der Darstellung zu vermeiden, habe ich zerstreute Aussprüche, die sich gegenseitig erklären, indem sie denselben Gedanken von verschiedenen Seiten ausdrücken, bisweilen combiniren müssen. Den altdeutschen Ausdruck habe ich nach dem Vorgange der neuen Ausgaben von Tauler und Suso der heutigen Schriftsprache anzubequemen versucht ohne doch das alterthümliche Gepräge zu verwischen. Daß ich bisweilen einen kräftigeren Ausdruck aus einer anderen Stelle einem minder prägnanten substituirt, hie und da das im Texte Zerstreute zusammengezogen habe, dieses war nach meinem Dafürhalten nicht nur erlaubt, sondern nothwendig in einer Arbeit, wo es sich nicht um die philologisch-diplomatische Genauigkeit des Einzelnen, sondern um das concentrirte Wiedergeben der substantiellen Totalität handelte. Der Einwand, den ich nicht sowohl gegen diese Epitome aus Eckart, als besonders gegen die ganze folgende Entwickelung von Vielen zu erwarten habe, ist, daß der Gegenstand, durch das Medium eines bestimmten philosophischen Interesses betrachtet, nicht in seiner Reinheit aufgefaßt werde, daß sich hier nothwendig viel Subjectives einmische, Vieles hineingedeutet werde, das nicht der Sache selbst, sondern nur dem Systeme des Darstellers zukomme u. s. w. Dieses läßt sich immer sagen, wenn von der geistigen Auffassung irgend eines Gegenstandes die Rede ist, und hierauf läßt sich immer antworten, daß die Sache doch Niemandem anders *erscheinen* kann, als wie sie *gesehen* wird. Wie das Denken nicht von dem Gegenstande abstrahiren darf, so *kann* es nicht von sich selbst abstrahiren. Es läßt sich in der Behandlung eines gegebenen historischen Objects ein doppelter Weg einschlagen. Man kann sich darauf beschränken, es blos als Factum zu nehmen, den Stoff zu sammeln und zu sichten, aber doch so, daß man sich jeder geistigen Berührung mit demselben enthält, um es desto besser als Factum conserviren zu können. Es ist dies eine nützliche Vorarbeit, ihr Resultat ist das Richtige, aber das Wahre fehlt noch. Das Wahre ist

die, allerdings vom Factum unzertrennliche, Idee, die sich im Factum offenbart, und das wahre, sachgemäße Erkennen ist nur dasjenige, das den Gegensatz von Empirie und Speculation überwunden hat. Die blos empirische Historie kann nur über das factisch Richtige und Unrichtige urtheilen; handelt es sich aber über die Wahrheit der geistigen Auffassung des Factums, so muß diese sich durch sich selbst bewähren, oder durch eine tiefere philosophische Auffassung widerlegt werden.

Ich citire die Aussprüche Eckarts nach der Baseler Ausgabe von Taulers Predigten von 1521. Ob die Auffassung, die sich schon indirect durch Zusammenstellung und Anordnung kund gibt, die wahre sey, dieses kann nur geprüft werden durch die wissenschaftliche Entwickelung des Begriffes der Mystik.

Meister Eckarts Predigt.

Wenn ich predige, pfleg ich zu sprechen von Abgeschiedenheit und daß der Mensch ledig werde seiner selbst und aller Dinge; zum andernmal, daß man eingebildet werde in das einfältige Gut, das Gott ist; zum dritten, daß man bedenke des großen Adels, den Gott an die Seele gelegt hat; zum viertenmal, was Lauterkeit und Klarheit göttlicher Natur sey; das ist unsprechlich. fol. 274.

Ein jeglich Ding ruhet in der Stätte, daraus es geboren ist. Wirf den Stein in die Luft, er ruhet nicht, er komme denn wieder zur Erde. Wovon ist das? Die Erde ist sein Land, die Luft ist sein Elend. Die Stätte, aus der ich geboren bin, ist die Gottheit. Die Gottheit ist mein Vaterland. Hab ich einen Vater in der Gottheit? Ja ich habe nicht allein einen Vater da, mehr, ich hab mich selber da. Ehe daß ich an mir selber ward, da war ich in der Gottheit geboren. fol. 293.

Was ist Ewigkeit? Ewigkeit ist ein gegenwärtiges Nun, das nicht weiß von Zeit. Der Tag, der vor tausend Jahren vergangen ist, ist der Ewigkeit nicht ferner, als die Stunde, da ich hier stehe, und der Tag, der über tausend Jahr kommen soll, ist der Ewigkeit nicht ferner, denn die Stunde, da ich jetzt rede. Wenn der Wille von sich selber und von aller Geschaffenheit wiederkehret in seinen Ursprung, dann steht er im gegenwärtigen Nun der Ewigkeit, und in diesem Augenblick wird alle verlorne Zeit wiedergewonnen. fol. 251. 267. 285.

Salomon spricht, es sey nichts Neues unter der Sonn. Das wird selten verstanden nach seinem Sinn. Was die Sonne überscheinet, das ist in der Zeit. Zeit gibt zwei Ding, Alter und Abnehmen. Alles das unter der Sonne ist, das altet und nimmt ab, aber in der Ewigkeit, im lautern Wesen, ist Alles neu. fol. 247.

Je näher ein Ding seiner Geburt ist, je jünger ist es. Je näher die Seele Gott ist, je jünger ist sie. In der Vernünftigkeit, da ist man allzumal jung, und je mehr man in der Vernünftigkeit wirkt, je näher ist man der Geburt. Was ich bin nach der Zeit, das soll mit der Zeit verderben und zu nichte werden, aber nach meiner Geburtsweise, die ewig ist, mag ich nimmermehr ersterben. Wisset, das Kind im Mutterleib ist alt genug zum Sterben, ich aber will trauern, bin ich morgen nicht jünger, denn heut. fol. 269. 268. 308.

In der Fülle der Zeit sendet Gott seinen Sohn in die Seele. Wann ist die Fülle der Zeit? Wann die Seele Zeit und Statt ledig ist, dann sendet Gott seinen Sohn in sie. fol. 261.

Was ist Wahrheit? Wahrheit ist so edel, daß, wenn Gott sich von der Wahrheit kehren möchte, ich wollte mich an die Wahrheit haften und wollte Gott lassen. Denn Gott ist die Wahrheit und Alles was in der Zeit ist, und Alles das Gott je erschaffen hat, ist nicht die Wahrheit. fol. 252.

Was ist Freiheit? Frei ist das an Nichts haftet und an dem Nichts haftet. Darum ist Nichts frei, denn die erste Sache, die da ist eine Sache aller Sachen. Gott haftet an Nichts, er schwebet in sich selber und ist frei von allen Dingen. Zur Freiheit gehört auch Herrschaft, daß man viele gute und schöne Dinge besitze. Gott ist das Gute in allen Dingen, darum besitzt er sich in Allem, und Alles was Gott hat, das ist er. fol. 247.

Niemand ist gut, denn allein Gott. Was ist gut? Was sich gemeinet. Den heißen wir einen guten Menschen, der gemein und nützlich ist. Gott ist das Allergemeineste, er gibt sich allen Dingen. Kein Ding gibt sich selbst. Die Sonne gibt nur ihren Schein, aber bleibt selbst stehen. Gott aber gibt sich selbst in allen seinen Gaben. Seine Gottheit hanget daran, daß er sich gemeine Allem, das seiner Güte empfänglich ist, und gemeinete er sich nicht, dann wäre er nicht Gott. In allen Creaturen ist Etwas Gottes, aber in der Seele ist Gott göttlich. fol. 287. 254.

Alle Dinge, die in der Zeit sind, haben ein Warum. Aber ein guter Mensch, wenn Einer ihn fragte: warum liebst du Gott? antwortet: Um Gott! Warum hast du lieb die Wahrheit? Um die Wahrheit! Warum hast du lieb die Gerechtigkeit? Um die Gerechtigkeit! Warum lebst du? Wahrlich, ich weiß nicht, aber ich lebe gerne. fol. 252.

Suchst du Gott um deinen eigenen Nutzen und deine eigene Seligkeit, so suchst du Gott nicht in der Wahrheit. Etliche Leute wollen Gott mit den Augen ansehen, als sie eine Kuh ansehen, und wollen Gott liebhaben, als sie eine Kuh liebhaben (die hast du lieb um die Milch und um den Käs und um deinen eignen Nutzen). Also liebhaben sie Gott um auswendigen Reichthum und um inwendigen Trost, aber diese Leute haben Gott nicht recht lieb, sondern suchen nur sich selbst und ihren eignen Nutzen. fol. 252. 300.

Wer Gott sucht und etwas Anderes als Gott, der findet Gott nicht; wer aber Gott sucht allein, der findet alle Dinge mit Gott. fol. 252.

Einfältige Leute wähnen, sie sollen Gott ansehen, als stände er dort und sie hier. So ist es nicht. Gott und Ich sind Eins im Erkennen. Gottes Wesen ist sein Erkennen und Gottes Erkennen macht, daß ich ihn erkenne. Darum ist sein Erkennen mein Erkennen. fol. 305. 315.

Die Leute sprechen oft zu mir: Bitte zu Gott für mich! Da denke ich: Warum gehet ihr aus? Warum bleibet ihr nicht bei euch selber und greift in euer eigen Gut? Ihr traget doch alle Wahrheit wesentlich in euch. fol. 267.

* * *

Wo die Natur endet, fahet Gott an zu seyn. Gott begehret nichts mehr von dir, denn daß du ausgehest aus dir selber in creatürlicher Weise und lässest Gott Gott in dir seyn. Das mindeste creatürlich Bild, das sich dir einbildet, ist so groß als Gott. Warum? Es raubet dir einen ganzen Gott. Wenn das Bild eingeht, muß Gott weichen mit all seiner Gottheit; geht aber das Bild aus, geht Gott ein. Gott begehrt so sehr, daß du aus dir selber ausgehest in creatürlicher Weise, als ob allein seine Seligkeit daran läge. Eia, lieber Mensch, was schadet dir, daß Gott Gott in dir sey! fol. 267.

Fragt man mich, daß ich endlich berichten soll, was der Schöpfer meinte, als er alle Creaturen schuf, antworte ich: Ruhe. Fragt man mich zum zweitenmal, was alle Creaturen suchen in ihrer natürlichen Begierde, ich spreche abermals: Ruhe. Fragt man mich zum drittenmal, was die Seele suche auf allen ihren Wegen, ich spreche abermals: Ruhe. Denn das Antlitz göttlicher Natur ziehet alle Kräfte und alles Begehren der Seele nach sich. Dies schmeckt Gott so wohl und ist ihm so gefällig, daß all seine göttliche Natur dazu gekehret und geneiget ist. Als viel die Seele in Gott ruhet, als viel widerruhet Gott in ihr. Ruhet sie nur theilweise in ihm, so widerruhet er nur theilweise in ihr. Ruhet sie ganz und ungetheilt in ihm, so widerruhet er ganz und ungetheilt in ihr. In der lautern Seele, da Gott findet einen Widerschein seiner selbst, da widerruhet Gott in der Seele, und die Seele widerruhet in Gott. Der das Gott benähme, daß er nicht ruhete in der Seele, der benähme ihm seine Gottheit. Denn Gott sucht Ruhe in allen Dingen und göttliche Natur ist Ruhe. fol. 292.

Ein jeder Ausgang ist um des Eingangs willen, ein jeder Anfang ist um des Endes willen. Gott ruhet nicht da, wo er

ist ein Anfang, sondern wo er ist ein Ende alles Wesens. (Nicht als ob dies Wesen zu nichte würde, sondern es wird vollbracht nach seiner höchsten Vollkommenheit.) Was ist das letzte Ende? Es ist die verborgene Finsterniß der ewigen Gottheit und ist unbekannt und wird nimmermehr bekannt. fol. 256.

Alle Creaturen jagen danach, daß sie Gott gleich werden. Wäre Gott nicht in allen Dingen, die Natur hätte weder Wirken noch Begehren. Nun aber suchet sie heimlich Gott. Sie wisse es oder nicht, es sey ihr lieb oder leid, sie meinet doch nur Gott in all ihrer Begehrung. Durstete ein Mensch noch so sehr, er würde doch nicht einen Trunk begehren, wäre nicht Etwas Gottes darin. fol. 259.

Mein äußerer Mensch schmeckt alle Creaturen als Creaturen, Wein als Wein, Brod als Brod. Mein innerer Mensch aber schmeckt Nichts als Creaturen, sondern Alles nur als Gaben Gottes. Aber in allen seinen Gaben gibt Gott nur sich selbst. fol. 301.

Gott liebt sich selber und seine Natur und sein Wesen und seine Gottheit. In der Liebe, darin Gott sich liebet, liebt er auch alle Creaturen, nicht als Creaturen, sondern Creaturen als Gott. Nun bitt ich euch, daß ihr vernehmet. Ich will sprechen, wie ich nie sprach: Gott schmeckt sich selber und in dem Geschmack, darin er sich selber schmeckt, schmeckt er alle Creaturen, nicht als Creaturen, sondern Creaturen als Gott. fol. 301.

Gott liebet Nichts denn sich selber, er verzehret all seine Liebe in sich selber. Niemand erschrecke, weil ich spreche, daß Gott Nichts liebet denn sich selber. Es ist unser Allerbestes und unsere höchste Seligkeit liegt daran. fol. 254.

St. Paulus spricht: Gottes Liebe ist ausgegossen in unsere Herzen. Sintemal uns denn Gott seine Liebe gegeben hat, hat er uns auch den heiligen Geist gegeben. Dann lieben wir mit der göttlichen Liebe, darin er sich selber liebet, und wäre diese Liebe nicht, dann wäre der heilige Geist nicht. fol. 248. 284.

Alsfern der Mensch sich selbst verläugnet durch Gott und mit Gott vereinigt wird, alsfern ist er mehr Gott denn Creatur. Wenn der Mensch seiner selbst ledig ist und nicht lebt, denn in Gott allein, ist er wahrlich dasselbe von Gnaden, was Gott ist von Natur, und Gott bekennet selbst, daß kein Unterschied sey zwischen ihm und diesem Menschen. Ich habe gesprochen: von Gnaden, denn Gott ist und der Mensch ist. Also ist Gott gut von Natur, der Mensch aber ist gut von Gnaden. fol. 309.

Ich sprech bei guter Wahrheit und bei ewiger Wahrheit und bei immerwährender Wahrheit, daß sich Gott in jeglichem Menschen, der sich zu Grunde gelassen hat, allzumal ausgießen muß nach aller Vermögenheit, so ganz und gar, daß er in seinem Leben und in seinem Wesen, in seiner Natur und in seiner Gottheit Nichts behaltet, er muß es alles zumal in fruchtbarer Art ergießen. fol. 300.

Es ist eine sichere Wahrheit, daß es Gott also Noth ist, daß er uns suche, recht als ob all seine Gottheit daran hinge. Gott mag unser so wenig entbehren als wir seiner. Mögen wir uns von Gott kehren, so mag Gott sich doch nimmer von uns kehren. Darum will ich Gott nicht bitten, daß er mir Etwas gebe, ich will ihn auch nicht loben um das, was er mir gegeben hat, sondern ich will ihn bitten, daß er mich würdige ihn zu empfahen und ich will ihn loben, daß er der Natur und des Wesens ist, daß er geben muß. fol. 252.

Ich danke nicht Gott, daß er mich liebhat, denn er mag es nicht lassen; er wolle es oder nicht, seine Natur zwinget ihn doch. Ich will ihm danken, daß er nicht lassen mag von seiner Güte. fol. 254.

* * *

Gott ist allzeit wirkend in einem Nun der Ewigkeit, und sein Wirken ist das Gebären seines Sohnes, den gebiert er allzeit. Der Sohn ist der erste Ausbruch aus der Fruchtbarkeit göttlicher Natur und dieser Ausbruch ist ohne Mittel des Willens, darum er heißet ein Bild und Wort des Vaters. In diesem

Worte spricht der Vater meine Seele und deine Seele. Er gebiert seinen Sohn in der Seele in derselben Weise als er ihn in der Ewigkeit gebiert und nicht anders. Er muß es thun, es sey ihm lieb oder leid. Der Vater gebiert seinen Sohn ohne Unterlaß und ich sprech mehr: Er gebiert mich seinen Sohn, mehr, er gebiert mich sein Wesen und seine Natur. Da quelle ich aus im heiligen Geist; da ist ein Leben und ein Wesen und ein Werk. fol. 268. 299. 304.

Es ist des Vaters Wesen, daß er den Sohn gebäre, und es ist des Sohnes Wesen, daß er geboren werde und daß ich in ihm geboren werde, und es ist des heiligen Geistes Wesen, daß ich in ihm verbrenne und in Liebe verschmolzen werde. fol. 245.

Wenn der Wille also vereinigt wird, daß er wird ein einig Ein, so gebiert der himmlische Vater seinen eingebornen Sohn in sich und in mir. Warum in sich und in mir? Ich bin Eins mit ihm, er vermag mich nicht auszuschließen. In demselben Werk empfaht der heilige Geist sein Wesen und wird von mir, wie von Gott. Warum? Ich bin in Gott und nimmt der heilige Geist sein Wesen nicht von mir, nimmt er es auch nicht von Gott. Ich bin auf keine Weise ausgeschlossen. fol. 251.

Ein Meister spricht: Gott ist Mensch geworden, davon ist erhöhet und gewürdiget das ganze menschliche Geschlecht. Dessen mögen wir uns freuen, daß Christus unser Bruder ist gefahren von eigner Kraft über alle Chöre der Engel und sitzet zur Rechten des Vaters. Dieser Meister hat wohl gesprochen, aber wahrlich ich gebe nicht viel darum. Was hülf mich, hätt ich einen Bruder, der da wär ein reicher Mann, und wär ich dabei ein armer Mann? Was hülf mich, hätt ich einen Bruder, der da wär ein weiser Mann und wär ich dabei ein Thor? Ich sprech ein Anderes und Näheres. Gott ist nicht allein Mensch geworden, sondern er hat menschliche Natur angenommen. fol. 266.

Die Meister sprechen gemeinlich, daß alle Menschen seyen gleich edel in der Natur. Ich aber sprech, daß alles das Gute,

nerſte Tiefe der Gottheit, und dringt ein in die Wurzel, da der Sohn ausquillet und der heilige Geiſt hervorblühet. fol. 260. 288. 301.

Es iſt Etwas in der Seele, das über die Geſchaffenheit der Seele iſt; es iſt göttlicher Art, einfältig in ſich ſelber, ein lauters Nichts, mehr ungenannt, denn genannt, und mehr unbekannt, denn bekannt. Könnteſt du dich ſelber vernichten einen Augenblick (oder noch kürzer denn ein Augenblick), dann hätteſt du Alles, was Dieſes in ſich ſelber iſt. Dieweil du aber dich ſelber achteſt als ein Etwas, weißt du ſo wenig, was Dieſes iſt, als mein Mund weiß, was Farbe iſt, und als mein Auge weiß, was Geſchmack iſt. Von Dieſem pfleg ich zu ſprechen in meinen Predigten und unterweilen hab ich es genannt eine Kraft, unterweilen ein ungeſchaffen Licht, unterweilen ein göttliches Fünklein. Es iſt von allen Namen und Formen frei und ledig, wie Gott frei und ledig iſt in ſich ſelber. Es iſt höher denn Erkennen, und höher denn Liebe und höher denn Gnade. Denn alles dieſes hat noch Unterſchied. In dieſer Kraft blühet und grünet Gott mit all ſeiner Gottheit, und der Geiſt blühet in Gott. In dieſer Kraft gebiert der Vater ſeinen eingebornen Sohn, ſo weſentlich als in ihm ſelber; in dieſem Lichte wird der heilig Geiſt. fol. 274. 297. 308. 301.

St. Paulus ſpricht: Alles das ich bin, das bin ich von der Gnade Gottes. Dieſe Worte ſind wahr und doch war die Gnade nicht in ihm. Denn die Gnade hatte gewirkt und hatte Paulum gebracht in das Weſen, und dann hat die Gnade ihr Werk vollbracht. Da aber die Gnade ihr Werk vollbracht hatte, wurde Paulus was er in Ewigkeit war. Dann hat der Menſch die wahre geiſtige Armuth, und hat keinen Unterſchied, und weiß weder von Gott noch von Creatur noch von ſich ſelber, und hat weder Vor noch Nach, und erwartet kein zukünftiges Ding, und kann weder gewinnen noch verlieren. Darum bitte ich Gott, daß er mich quitt mache Gottes (daß er von Gnade mich bringe ins Weſen), denn Weſen iſt über Gott und über Unterſchied. fol. 307. 308.

Als viel du dich bekehrest von dir selber und von allen geschaffnen Dingen, als viel wirst du gereiniget und beseliget in diesem Funken der Seele, der unberühret ist von Ort und Zeit. Dieser Funke widerspricht allen Creaturen und will nur den bloßen Gott, wie er in sich selber ist. Diesem Funken genüget weder an Vater, noch Sohn, noch heiligem Geist, noch an den drei Personen, alsfern eine jegliche bestehet in ihrer Eigenschaft. Ich will noch mehr sprechen, das noch wunderlicher lautet. Ich sprech es bei der ewigen Wahrheit, und bei der immerwährenden Wahrheit und bei meiner Seele, diesem Lichte genüget nur an dem überwesentlichen Wesen. Es will in den einfältigen Grund, da die Personen ausbrechen, in die stille Wüste, da Niemand daheim ist, in das Eine, da kein Unterschied scheinet, in die einfältige Stille, die in ihr selber unbeweglich ist, von welcher Unbeweglichkeit aber alle Dinge beweget werden. fol. 301.

Da ich stund in meiner ersten Ursache, da hatte ich keinen Gott, da war ich mein eigen, ich wollte nicht, ich begehrete nicht, denn ich war ein ledig Seyn und ein Erkenner meiner selbst nach göttlicher Wahrheit. Was ich wollte, das war ich, und was ich war, das wollte ich, und ich stund ledig Gottes und aller Dinge. Aber da ich entging meinem freien Willen und empfing mein geschaffen Wesen, da hatte ich einen Gott. Denn ehe die Creaturen waren, war Gott nicht Gott; er war nur was er war. Da die Creaturen wurden und empfingen ihr geschaffen Wesen, da war Gott nicht in ihm selber Gott, sondern in den Creaturen war er Gott. Nun sprechen wir, daß Gott, alsfern er Gott ist, nicht ist ein vollkommen Ende aller Creaturen; und hätte eine Fliege Vernunft und möchte sie vernünftiglich suchen den Abgrund göttlichen Wesens, dann müßten wir sprechen, daß Gott, alsfern er Gott ist, nicht möchte die Fliege erfüllen oder ihr genügen. Darum bitte ich, daß ich Gottes ledig werde, und nehme die Wahrheit und gebrauche die Ewigkeit, in der ich stund, da ich war was ich wollte und wollte was ich war. In diesem Durchbrechen bin ich und Gott Eins; da nehme ich weder ab noch zu; da bin ich ein Unbewegliches, das Alles beweget. fol. 307. 308.

Da ich stund in dem Grund der Gottheit und in dem Boden der Gottheit und in dem Revier der Gottheit und in dem Quell der Gottheit, da fragte mich Niemand, was ich wollte oder was ich thäte. Da ich floß aus, da sprachen alle Creaturen von Gott. Fragte man mich: Bruder Eckart, wann ginget Ihr von Hause? da war ich darinnen. Warum sprachen sie nur von Gott und nicht von der Gottheit? Gott und Gottheit hat Unterschied. Alles das in der Gottheit ist, ist Eins und davon ist nicht zu sprechen. Gott wirket, in der Gottheit ist kein Werk, sie ist still und unbeweglich in sich selber. Wenn ich komme wieder in die Gottheit, so ist mein Durchbrechen edler als mein Ausfließen, denn ich bringe alle Creaturen mit mir in meiner Vernunft. Wenn ich komme in den Grund der Gottheit und in den Boden der Gottheit und in das Revier der Gottheit und in den Quell der Gottheit, so fragt mich Niemand, wannen ich komme oder wo ich sey gewesen, und Niemand vermisset mich, denn hier ist eine Entwerdung. fol. 302.

* * *

Viele gelehrte Leute mögen nicht leiden, daß man die Seele so nahe ins göttliche Wesen setzt und ihr so viel göttliche Gleichheit zueignet. Das ist davon, daß sie den Adel der Seele aufs allerhöchste nicht erkennen, denn erkennten sie den Adel der Seele aufs allerhöchste, dann wüßten sie nicht an etlichen Puncten, wo sie Unterschied sollten finden zwischen ihr und Gott. Mich aber wundert (und dies Wunder hat mich lange bekümmert), daß die Seele nicht also kräftiges Wort aussprechen mag, wie der himmlische Vater. Die Meister sprechen, es sey davon, daß, was in Gott ist, das ist in Gott wesentlich, in der Seele aber bildlich, und darum möge die Seele nicht Gott gleichen an ihren Werken. Diese Rede halte ich nicht für wahr. Denn leget man ab, was der Seele zugelegt ist, so ist sie wesentlich nach Gott gebildet. Andere Meister sprechen: Was Gott ist, das hat er Alles von ihm selber, aber was die Seele hat, das hat sie empfangen, davon mag sie Gott nicht gleichen an ihren Werken. Diesem widersprech ich aber allzumal. Denn der Sohn hat auch empfangen vom Vater Alles das er ist und wirket doch gleich dem Vater, denn er und der Vater gießen aus den heili-

gen Geist mit gleicher Kraft und Vollkommenheit. Dieses also mag die Seele nicht hindern. Es ist eine andere Rede, die die Seele hindert; an dieser lasse ich mich ein wenig genügen. Das ist, daß der Sohn ist geflossen aus der Person des Vaters und ist in ihm geblieben wesentlich, und darum vermag er wesentlich und persönlich Alles das der Vater vermag, die Seele aber ist ausgeflossen von den Personen und nicht im Wesen geblieben. Mehr, sie hat empfangen ein fremdes, (ein ungleiches) Wesen, das vom göttlichen Wesen geursprunget ist. fol. 278.

Wie du liebest, also bist du. Liebst du die Erde, so bist du irdisch; liebst du Gott, so bist du göttlich. Wenn ich denn Gott liebhabe, werde ich dann Gott? Das sprech ich nicht, sondern ich weise euch zur Schrift, wo Gott spricht: Ihr seyd Götter und Kinder des Höchsten. fol. 246.

Wir sollen mit Gott vereinigt werden wesentlich, wir sollen mit Gott vereinigt werden einlich, wir sollen mit Gott vereinigt werden gänzlich. Wie sollen wir wesentlich mit Gott vereinigt werden? Das soll geschehen an der Schauung und nicht an der Wesung. Sein Wesen mag nicht unser Wesen werden, sondern soll unser Leben seyn. Davon sprach auch Christus: Der Dich, Vater, erkennet, das ist ein ewig Leben. Er sprach nicht: Das ist ein ewig Wesen. fol. 277.

Die Seele ist ein seliger Spiegel. Nun fragt man, wo das Wesen des Bildes am eigentlichsten sey, in dem Spiegel, oder im Gegenstande, von dem es ausgehet. Antwort: Dieweil der Spiegel meinem Antlitz gegenüberstehet, so ist mein Bild darin; zerbräche der Spiegel, so zerginge auch das Bild. fol. 287.

Das Auge, darin ich Gott sehe, ist dasselbe Auge, darin Gott mich sieht. Mein Auge und Gottes Auge ist ein Auge und ein Gesicht und ein Erkennen und eine Liebe. fol. 313.

Da ich heute hieher ging, dachte ich, wie ich euch so vernünftiglich predigen möchte, daß ihr mich wohl verstündet. Da

erdachte ich ein Gleichniß und könntet ihr dies wohl verstehen, dann verstündet ihr den Sinn, den Grund und die Meinung aller meiner Predigten. Und das Gleichniß war genommen von meinen Augen und dem Holze. Wird mein Auge aufgethan, so ist es ein Auge; ist es geschlossen, so ist es dasselbe Auge und durch das Sehen gehet dem Holze weder was ab noch zu. Nun verstehet mich recht. Wird mein Auge aufgethan und auf das Holz geworfen mit einem Ansehn, so bleibt ein Jegliches das es ist, und doch werden sie in der Wirklichkeit des Gesichtes so Eins, daß man sagen muß, das Auge ist Holz und das Holz ist Auge. Wäre nun aber das Holz ohne Materie und geistlich wie mein Auge, dann möchte man mit Wahrheit sprechen, daß in der Wirklichkeit des Gesichtes das Holz und mein Auge beständen in einem Wesen. Ist nun dieses wahr von leiblichen Dingen, viel mehr ist es wahr von geistlichen Dingen. fol. 300.

Ich nimm ein Becken mit Wasser und lege darin einen Spiegel und setze es unter das Rad der Sonnen. Die Sonne wirft aus ihren lichten Schein in den Spiegel und vergehet doch nicht. Das Widerspielen des Spiegels in der Sonne ist Sonne in der Sonne, und der Spiegel ist doch das er ist. Also ist es um Gott. Gott ist in der Seele mit seiner Natur und seinem Wesen und seiner Gottheit, und er ist doch nicht die Seele. Das Widerspielen der Seele in Gott ist Gott in Gott und die Seele ist doch das sie ist. fol. 301. 302.

Wer diese Predigt hat verstanden, dem gönn ichs wohl. Wäre hier Niemand gewesen, ich müßte sie diesem Stock gepredigt haben. Wer diese Predigt nicht hat verstanden, bekümmere sein Herz nicht damit, denn so lange der Mensch selber nicht gleich ist dieser Wahrheit, so lange wird er sie nicht verstehen, denn es ist eine unbedachte Wahrheit, die gekommen ist aus dem Herzen Gottes ohne Mittel. fol. 302. 308.

Das mystische Bewußtseyn,

dargestellt

nach Meister Eckart, Dr. Tauler, Suso und dem Verfasser der „deutschen Theologie."

Hat der Leser durch den hier mitgetheilten Auszug eine allgemeine Vorstellung gewonnen von dem mystischen Grundton, den Meister Eckart angeschlagen hat, so haben wir hiedurch einen Ausgangspunct erhalten für eine umfassendere Betrachtung, in welche wir einen größeren Kreis hiehergehörender mystischer Schriften hineinziehen. Indem wir nicht bei den gegebenen Mittheilungen aus Eckart stehen bleiben, sondern in der Entwickelung des mystischen Bewußtseyns seine Predigten fortwährend im Auge behalten, betrachten wir ihn doch von jetzt an nur in einem umfassenderen Zusammenhange, weil wir nicht sowohl die Schilderung einzelner Individualitäten beabsichtigen, als vielmehr die Betrachtung und Beurtheilung des mystischen Geistes, der größtentheils durch ihn geweckt und hervorgerufen ist. Außer ihm habe ich besonders auf die oben genannten Mystiker Rücksicht genommen. Obgleich Ruysbrock wesentlich in dieselbe Kategorie gehört, habe ich doch wegen seiner abstrusen, nicht selten schwülstig-phantastischen Darstellung so gut wie keine besondere Rücksicht auf ihn genommen. Soweit ich ihn kenne, gibt er keine neue Gesichtspuncte und in der Reinheit des Ausdrucks wird er von den Anderen weit übertroffen.

Es liegt in der Natur der Sache, daß wir, um der deutschen Mystik ihre eigenthümliche Stelle anzuweisen, zugleich eingehen müssen in das allgemeine Wesen aller Mystik.

I.

Das Mysterium.

Der Akosmismus und der Atheismus.

Der Akosmismus und der Atheismus bezeichnen die Vorstellung, die sich beim Lesen Eckarts zunächst aufdrängt, nemlich die Vorstellung des Pantheismus. Wird schon der aufmerksame Leser Eckarts bei näherer Erwägung finden, hier sey mehr als Spinoza, so ist doch nicht zu zweifeln, daß dasselbe, was zunächst die Aufmerksamkeit und das Bedenken des Papstes erregte, auch bei christlichen Lesern der Gegenwart zunächst Aufmerksamkeit und Bedenken erregen wird. Eben dieses Bedenkliche ist es aber, was zunächst diese Predigten von der großen Masse gewöhnlicher Erbauungsschriften ausscheidet und ihnen eine bleibende Stelle in der philosophischen und theologischen Litteratur sichert; ja es ist dasselbe, das ihren tieferen religiösen Gehalt bedingt und die höhere Einsicht in die christlichen Geheimnisse, die sich hier an so vielen Stellen ausspricht, möglich macht. Der Pantheismus ist die erste, unmittelbarste Gestalt, in der die Idee sich dem Denken faßlich macht, wenn dieses sich von der traditionellen, herkömmlichen Betrachtung der Dinge losgemacht und den Boden der Speculation betreten hat. Er ist das allgemein Speculative in aller Speculation, das reine Universale der Philosophie, das an allen Puncten der philosophischen Weltanschauung circulirt, der flüchtige Elementargeist des reinen Denkens, der die organischen, concreten Gestalten des Geistes fortwährend durchströmen und verjüngen muß. Das philosophische Denken strandet an der Sandbank der Endlichkeit, es stagnirt in der Prosa, wenn nicht der frische Hauch des Pantheismus als die fortwährende Negation der Prosa das System durchweht. Der Pantheismus ist nicht nur das allgemeinste Lebenselement der Philosophie, sondern

auch der Religion. Ist es wahr, daß Gott nicht blos ein figürliches, sondern ein wesentliches und wirkliches Daseyn in der Seele hat, dann muß auch in aller Religion ein pantheistisches Element vorhanden seyn; fehlt dieses der religiösen Andacht und Begeisterung, dann fehlt ihr auch die wahre Unmittelbarkeit, denn die unmittelbare Gegenwart Gottes in der Seele ist nicht verschieden von seiner wesentlichen Gegenwart, auf welche alle religiöse Gewißheit sich gründet. Die Alles durchdringende Substantialität Gottes aber ist die eigenthümliche Idee des Pantheismus. Aus dieser frischen Quelle religiöser und speculativer Begeisterung haben jene alten Mystiker in vollem Maaße geschöpft; namentlich ist Eckart absolut erfüllt und durchdrungen von dem Gedanken, daß es die Gottheit und nur die Gottheit ist, in der wir leben, weben und sind. Und er ist in diesem Gedanken nicht nur begeistert, sondern verzückt, so daß noch eigentlicher von ihm, als von Spinoza gesagt werden kann, er sey ein gotttrunkener Mensch.

Der Pantheismus, sagten wir, ist der erste Gedanke, den die Speculation aussprechen muß, wenn nicht nur die Vorstellung, sondern der Gedanke Gottes als des absoluten Wesens ihr aufgeht. Dieser Gedanke heißt: „Nur Gott ist und außer Gott ist Nichts" (praeter deum nihil). Gott wäre nicht Gott, er wäre nicht das absolute, all-einige Wesen, wenn neben ihm noch ein Anderes, von ihm selbst Verschiedenes wäre. Nicht zu irgend Etwas außer ihm, wodurch seine Unbedingtheit begrenzt würde, sondern nur zu sich selber kann das alleinige Wesen sich verhalten. Erfüllt mit dem Gedanken von der absoluten Substantialität Gottes, faßt die Speculation den kühnen Gedanken die Welt gleichsam aus dem Wege zu räumen, um der Gottheit Platz zu machen. Das Denken vermag nicht aus dem ewigen Cirkel der Gottheit herauszutreten und muß das Daseyn der Welt läugnen, um das Daseyn Gottes unverkürzt zu erhalten. Die Realität der Welt wird vom Denken als eine Scheinrealität aufgezeigt, das Daseyn der Welt ist nicht ihr eignes, sondern Gottes, und dieses nur erscheinende Daseyn der Welt muß durch ununterbrochenes Verschwinden und Vergehen von seiner illusorischen Wirklichkeit selbst Zeugniß ablegen. Die kosmischen Existenzen sind nur die transitorischen Accidenzen, die unselbstständigen Durchgangspuncte des

alleinigen Wesens, ihr flüchtiger, vorübergehender Schein. Dieser Vernichtungsproceß der Endlichkeit ist es, der den Pantheismus als Akosmismus oder als Weltläugnung charakterisirt. Je mehr aber die Nichtigkeit der Welt diesem Erkennen offenbar wird, je mehr das Bewußtseyn von jedem endlichen Inhalte sich reinigt, desto mehr wird es von der einen, unvergänglichen Realität erfüllt und gesättigt; und wie die ganze Erscheinungswelt dem Blicke schwindet, wie ihre vielen bunten Lichter nach und nach erlöschen, geht das eine, ewige Licht in ungetrübter Klarheit dem schauenden Geiste auf. Es ist die via negationis, der Weg der Verneinung des Endlichen, auf welchem sich der Geist zum Bewußtseyn Gottes erhebt. Aus dem Wissen von der Eitelkeit aller Dinge entsteht ihm die unverwüstliche Gewißheit von dem Einen, das nicht eitel ist. Diese via negationis ist die Einleitung zu aller speculativen Theologie, die Vorschule, in der das Bewußtseyn sich gewöhnt das Leben sub specie aeterni zu betrachten, wo es genöthigt wird die vulgäre Betrachtungsweise abzulegen, welche Gott nur in endlichen Beziehungen aufzufassen vermag, aber sein reines, relationsfreies Seyn in sich selber ignorirt. Der Akosmismus ist so der generellste Ausdruck für die Befreiung des philosophischen und religiösen Geistes von der Endlichkeit und sein Auftauchen ins Element der Ewigkeit. Der von der Weltschwere befreite Geist schwebt in Gott wie der Vogel in der Luft; er schwimmt in Gott wie der Fisch im Meer.

Der aus der via negationis resultirende Akosmismus ist nun die allgemeine Grundlage der Gotteserkenntniß in der mystischen Theologie und tritt in kräftigster Energie hervor in Meister Eckart und seinen Geistesverwandten. Der edelste Name Gottes ist „Wesen" und Wesensschauung ist das höchste Ziel dieser Theologie; aber es ist nur ein alleiniges Wesen, in dem Alles beschlossen und begriffen ist, und was außer diesem ist, ist nur ein Schein und ein Zufall (deutsche Theol. cap. 1). Es ist nicht in „Bildern" zu fassen; denn alle Bilder sind genommen von der Creatur, aber zum Verständniß des lauteren Wesens kommt man nur in einem unbildlichen Erkennen. Von der Mannichfaltigkeit muß darum die Betrachtung eingehen in die „Einfältigkeit"; von dem Unvollkommnen, dem Getheilten, dem Stückwerk muß sie

kommen in das „Ungetheilte" und „Vollkommene". Eine andere Kategorie, die in der mystischen Theologie häufig vorkommt, ist das reine „Nichts". Das Nichts ist entgegengesetzt dem Ichts, dem Etwas. Alles, was als ein Etwas betrachtet werden mag, ist endlich, begrenzt, hat Anderes außer sich. Dieses Stückwerk heißt Creatur und kann sich selber nicht genug seyn, denn ein jegliches Etwas weiset hin auf eine Schranke, ein Gefängniß, und Gebrechlichkeit klebet ihm an. Das göttliche Nichts ist dem Mystiker identisch mit der unendlichen „Freiheit"; denn frei ist nur was nicht an einem Anderen haftet, was in sich selber schwebet und nur auf sich selbst bezogen ist. Wesen, Unbildlichkeit, Freiheit, reines Nichts sind Kategorien, auf welche hier fortwährend zurückgegangen wird.

Der Akosmismus bildet so einen Gegensatz zu der theologischen Denkweise, die auf dem kosmischen und anthropocentrischen Standpuncte stehen bleibt. Die Weise, sagt Meister Eckart, die des Wesens am allermeisten hat, heißet Substanz, und die Weise, die des Wesens am mindesten hat, heißet Relatio (fol. 287). Für die kosmische Theologie, die in endlichen Relationen denkt, ist Gott das höchste Object, aber doch nur ein Object unter den vielen Objecten, von denen das Ich umgeben ist; er ist der höchste Gedanke, aber doch nur ein Gedanke unter den vielen Gedanken, die im Ich vorhanden sind. Für den mystischen Akosmismus dagegen existirt nur ein wirkliches Object und er kennt nur einen wahren Gedanken. Wer die ganze Welt mit Gott nimmt, sagt Meister Eckart, nimmt nicht mehr, als nähme er Gott allein; denn alle Creaturen sind ein pures Nichts, nicht ein göttliches, sondern ein creatürliches Nichts. Dieser Akosmismus ist nicht die leere Abstraction der Endlichkeit, sondern deren Versenkung in die Unendlichkeit. Er verneint die Welt, insofern sie ein Leben ist (insofern sie ein endliches, zeitliches Daseyn hat), aber bejahet sie, insofern sie ein Wesen ist in Gott. „Wer die Dinge verläßt, wo sie getheilt und zerstückelt sind, findet sie wieder da, wo sie geeint und vollkommen sind." Denn alle weltliche Existenzen werden als Idealitäten in Gott aufbewahrt, während sie als Realitäten vernichtet werden. Im göttlichen Nichts sind alle Dinge in ihrem Anfang und Ende. Es ist also kein Abstractum,

sondern eine überschwängliche Lebensfülle, Alles in sich enthaltend. „Daß es genannt wird ein Nichts, das ist nur zu verstehen nach allem dem Ichts, das wir ihm nach creatürlicher Weise zulegen mögen. Denn, was man ihm in solcher Weise zulegt, das ist Alles in etlicher Weise falsch und seine Läugnung ist wahr. Aus dem so mag man ihm sprechen ein ewiges Nicht" (Suso pag. 289). Indem diese Theologie in Allem nur das Eine und Alles nur als das Eine betrachtet, tritt sie nie aus dem Kreise der Gottheit heraus.

Die in endlichen Relationen denkende Theologie fragt nur nach der Beziehung Gottes zur Welt, und namentlich, was er sey in praktischer Beziehung für das menschliche Ich; sie kennt nur den Widerschein des göttlichen Wesens in der Welt, aber nicht dieses selbst; sie weiß nur von einer göttlichen Offenbarung und Weltregierung, die nicht Gott selbst, sondern nur die Creatur zum Ziel hat. Auf diesem Standpuncte bezeichnen die göttlichen Eigenschaften nur die Beziehungen, in denen das Wesen Gottes von dem endlichen, beschränkten Denken des Menschen aufgefaßt werden kann, nicht aber die eignen Bestimmtheiten des göttlichen Wesens. Alle diese relative Gesichtspuncte erlöschen im mystischen Schauen. In der mystischen Contemplation stellt die Welt sich nicht als eine hemmende, unüberwindliche Schranke zwischen den Gedanken und Gott, sondern Gott wird geliebt und erkannt ohne alles „Mittel" der Creatur. Es ist nur auf dem Standpuncte einer niederen Betrachtung, daß die Welt, wie ein Stäubchen im sinnlichen Auge, das wahre Erkennen hindert. Gott zu erkennen in der Creatur ist die niedrigste Erkenntniß, die da heißet eine Abend-Erkenntniß, denn es ist nur der gebrochene Widerschein des göttlichen Wesens, was hier erkannt wird, während dieses, die ewige Sonne selbst, sich im Jenseits verbirgt; die Creatur aber in Gott zu erkennen ist eine höhere Stufe, die da heißet eine Morgen-Erkenntniß, weil die creatürlichen Gestalten in das hervorbrechende Licht aufgenommen und verklärt werden; wenn aber das göttliche Wesen an und für sich, ohne alle Reflexion, ohne allen creatürlichen Schein erkannt wird, dann steht der Gedanke in der absoluten Identität oder in der hellen Mittagssonne (Eckart fol. 279). Es ist nur das menschliche Ich selber, das dieser höchsten Erkenntniß im Wege steht; darum muß der Mensch seinem Ich, seinem creatür-

lichen Nichts absterben; die Seele muß aller Bilder entkleidet werden, denn das mindeste creatürliche Bild, das sich bildet zwischen der Seele und Gott, zerstört die Einheit. Und nicht darf die Seele Gott suchen um dieses und das, um ihren eigenen Nutzen oder ihre eigene Seligkeit, sondern sie muß seyn ohne alles Warum. Darum muß auch die Erkenntniß des göttlichen Wesens frei seyn von allem Affect, ein reines unpathologisches Denken. „Willst du Gott lauterlich erkennen", spricht Meister Eckart, „dann mußt du ablegen alle Freude und Furcht, alle Zuversicht und alle Hoffnung; denn dies Alles ist creatürlich und hindert die Einheit. Dieweil du dieses ansiehest, siehest du Gott nicht" (fol. 258). Der gewöhnliche Ausdruck für den Zustand, wo die absolute Identität von Subject und Object, der Seele und Gott, eintreten kann, ist die vollkommene „Armuth", denn Armuth haftet an Nichts. Als die durchgeführte Negation der ganzen Mannichfaltigkeit der Erscheinungswelt ist die vollkommene Armuth Eins mit der vollkommenen Unabhängigkeit und „Freiheit"; aber als die absolute Freiheit ist die Seele Eins mit dem göttlichen „Nichts" [1]. Mag es nun allerdings scheinen, als habe die Mystik sich über alle Relation erhoben, als sey das theoretische Interesse, das sich rein unpathologisch zu seinem Gegenstande verhält, ihr das Höchste, so wurzelt sie doch tief in einem praktischen und subjectiven Interesse; und obwohl sie den praktischen Standpunct negirt, der nur fragt, was Gott sey in Beziehung auf den Menschen, so fragt sie doch wesentlich nach demselben, aber auf eine unendliche Weise. Die mystische Theorie ist durch ein praktisches, subjectiv-religiöses Interesse vermittelt, und dieses ist es, was der Mystik ihren specifischen Charakter gibt im Unterschiede vom theoretischen Pantheismus. Dieses praktische Interesse ist nemlich die Sorge des Individuums um seine Seligkeit, und diese Rücksicht ist gleichsam der heimliche Faden, der

[1]) Armuth ist eine Gleichheit Gottes. Was ist Gott? Gott ist ein abgeschieden Wesen von allen Creaturen. Ein frei Vermögen. Ein lauter Würken. Also ist Armuth ein abgeschieden Wesen von allen Creaturen. Was ist abgeschieden? Das an Nichts haftet. Armuth haftet an Nichts und Nichts an ihm. Tauler's Nachfolge des armen Lebens Jesu Christi. 1.

die Seele auf allen ihren Wegen durch das Labyrinth der Betrachtung leitet. Die Erkenntniß des göttlichen Wesens ist für den wahren Mystiker nicht ein Anliegen der Wissenschaft, sondern eine Sache der Seligkeit, des Heils; und obgleich er nicht Gott der Seligkeit, sondern nur seiner selbst wegen suchen will, ist die Reflexion auf sich, die Selbstberücksichtigung doch nicht verschwunden. Der Mystiker hat nemlich gefunden, daß die Seele ihre Seligkeit nur finden könne in der absoluten Identität, das heißt in einem Verhältniß Gottes und des Menschen, das da wesentlich ist das unendliche Verhalten Gottes zu sich selber. Will man also das Wesen der Mystik im Allgemeinen bezeichnen, so kann man es bezeichnen als eine „Anweisung zum seligen Leben", und nicht blos als eine Anweisung dazu, sondern als dieses Lebens reelle Praxis und wirklichen Genuß. Fichte's Anweisung zum seligen Leben ist vielleicht dasjenige Werk in der neueren Litteratur, das an Geist, Physiognomie und Sprache der alten Mystik am meisten ähnlich ist. Der historische Ausgangspunct der alten Mystik ist die Askese und das Mönchsleben. Das religiöse Gemüth, unbefriedigt von dem geschichtlichen Weltzustande, wo es nur lauter Eitelkeit siehet, will selbst für sein Heil sorgen, da der gewöhnliche Weg ihm nicht genüget. Es vollzieht einen praktischen Akosmismus, legt sich selbst Armuth, Keuschheit und Gehorsam auf, und zieht sich zurück in sein inneres Adyton, um hier das Ewige und Heilige zu finden, das es in der Welt vergebens suchte. Aber indem nun die Seele in stiller Einsamkeit ihren Gott sucht als das höchste Gut, wird ihre Betrachtung geläutert durch verschiedene Stadien in der Erkenntniß des Guten. Es wird erkannt, daß das Gute vom Wahren und Substantiellen nicht verschieden sey, daß das Wahre aber nicht vermischt sey mit Einzelnheit, Endlichkeit, Creatürlichkeit; es wird erkannt, um in der Sprache der Mystik zu reden, daß das vollkommene Gute, das der Mensch lieben soll, weder ist Dies noch Das, weder hie noch da, weder Ich noch Du, sondern nur das Eine, das da ist über alles Ich und Du, über alles Dies und Das, über alle Enden und Oerter; und in diesem einen Gut wird Alles geliebt, was Gut genannt werden mag, so daß man sagen muß: Alles in Einem, und Eins in Allem. Denn

was da ist hie und da, das ist nicht allewege, und was da ist heute oder morgen, das ist nicht allezeit und über alle Zeit, und was da ist Etwas, das ist nicht Alles und über Alles. Wäre denn Gott Etwas, Dies oder Das, dann wäre er nicht das Vollkommene, sondern nur ein Stückwerk (deutsche Theol. cap. 30). Aber diese intellectuelle Liebe Gottes kann durch kein wirkliches Handeln realisirt werden, denn das wirkliche Handeln geht immer auf Dies oder Das; diese Liebe realisirt sich nur als unendliches Schauen und seliger Genuß im stillen Reiche der Ewigkeit. Ein einiger Augenblick göttlicher Schauung, wiederholen alle Mystiker nach Dionysius dem Areopagiten, ist mehr werth, denn alle die guten Werke, die die ganze heilige Christenheit wirkt in tausend Jahren.

Das höchste Gut ist also die unendliche Identität Gottes und der Seele, aber da das religiöse Individuum von der Wirklichkeit abgeschieden und gleichsam aus dem Contexte des Weltlebens herausgerissen ist, so kann sein Streben nach Vollkommenheit, die Praxis, die es übernimmt, damit es zum Ideale gelange, kein wirkliches Handeln seyn auf dem Gebiete der eigentlichen Sittlichkeit, die ihre Realität für das Bewußtseyn verloren hat. Dahingegen strebt es durch eine Reihe absoluter Handlungen zum Ziele zu gelangen, durch Buß- und Andachtsübungen, durch einen ununterbrochenen religiösen Cultus, in welchem die natürliche Individualität durch fortgesetzte Selbstopferung geläutert und gleichsam transsubstantiirt werden soll, damit das Verwesliche sich wandele in das Unverwesliche, das Zeitliche ins Ewige. Der mystische Reinigungsproceß bewegt sich durch alle Stationen, die zwischen der unmittelbaren Natürlichkeit und Sündhaftigkeit der Individualität und ihrer Vergottung liegen. Die Mystik ist gleichsam die Jacobsleiter, die Himmel und Erde verbindet, und an welcher der Mensch zur höchsten Einheit emporsteigen soll. Erst wenn die Seele durch fortgesetzte Negation der Endlichkeit alle Stationen zurückgelegt hat, kann der reine Akosmismus eintreten, der mit der völligen Auflösung der Individualität und ihrem Verschwinden in der Gottheit endigen zu müssen scheint. Allein wir werden in der Folge sehen, wie die christliche Mystik in demselben Momente, wo sie den Untergang der In-

dividualität ausspricht, sich doch wieder selbst corrigirt und die Individualität restituirt. Es liegt in der Natur der Mystik, daß es ihr nicht völliger Ernst seyn kann mit dem reinen Akosmismus und mit der Läugnung der individuellen Unsterblichkeit der Seele. Die tiefe, unendliche Theilnahme der Seele an sich selber, die Selbstreflexion, worin die Mystik ihren Anfang nimmt, ist auch ihr wirkliches Ende; die Seele, die zur höchsten Vollendung gelangt ist und sich in den Abgrund der Gottheit versenkt hat, geht nicht verloren, denn sie weiß die Gottheit als ein eigenstes Selbst, als ihre unendliche Freiheit, sie weiß Sich als den unendlichen Identitätspunct. Mag der Mystiker auch momentan eine Vernichtung seines Ich wollen und mit dem kühnsten Muthe dieses aussprechen, es ist doch nur die weltliche Erscheinung, eine unvollkommene Gestalt, eine untergeordnete Potenz des Bewußtseyns, wovon er sich befreien will, denn die Freiheit selbst will nicht sterben und gebiert sich immer wieder aufs neue in einer höheren Potenz. Die religiöse Psyche, die aus Liebe sich selbst als Opfer verbrennt, ist nicht nur der ewig absterbende und verschwindende, sondern auch der ewig wiedergeborne und selige Punct, in dem die Gottheit unablässig pulsirt.

Dieses ist nun die nähere Bestimmung des mystischen Akosmismus; aber der eigenthümlich mystische Charakter desselben wird erst völlig klar werden, wenn wir ihn als Atheismus betrachten. Der Atheismus ist nur der Akosmismus aus einem anderen Gesichtspuncte gesehen. Es versteht sich von selber, daß hier nicht die Rede ist von dem Atheismus, der das Daseyn Gottes und der Idee überhaupt läugnet, weil er die Materie als die einzige Wirklichkeit setzt und, weit entfernt vom Akosmismus, nur die schlechteste Weltvergötterung ist. Der Atheismus, von dem hier die Rede ist, entspringt nicht aus Weltliebe, aus „Zärtlichkeit für die endlichen Dinge," sondern indem er Gott verneinet, verneinet er ebensosehr die Welt und tritt als entschiedener Akosmismus hervor. Da die Mystik alle Endlichkeit, also alle Bestimmtheit negirt, kann sie nicht ausruhen in Gott als Gott, als welcher er auf die Welt bezogen ist, sondern sie sucht ihn als die Gottheit, als das ewige Nichts, daraus Alles, selbst die göttliche Persönlichkeit urständet. Dies ist ein hoher, ächt speculati-

ver Gedanke. Der wahre Mystiker, der das innerste Mysterium sucht, vernichtet sowohl Gott als die Welt, um zu demjenigen zu gelangen, welches war, bevor noch Gott und die Welt waren. Er kann nur ausruhen in dem Ursprünglichen, in dem metaphysischen Anfang Gottes. Darum bittet Meister Eckart Gott, daß er ihn ledig mache Gottes, damit er ihn nicht mehr als Schöpfer oder in irgend einer anderen Bildung anschaue, sondern als die bloße, lautere Vernünftigkeit selber. Darum genüget ihm weder an Vater, noch Sohn, noch heiligem Geist, denn auch diese concreten Bestimmtheiten will er in ihrer Wesenswurzel und ihrem Quellpuncte ergreifen. Darum sehnt er sich zurück in seine erste Ursache, wo er war von Ewigkeit, in das lautere Wesen, das ungesprochene Nichts, wo da weder war Gott noch Creatur. Und er will nicht seine Seligkeit nehmen von der Güte Gottes, von dem beneplacitum seiner Gnade, sondern nur von der Gottheit in Gott; er sucht die substantielle Nothwendigkeit, das markige Wesen der Güte und jeglicher göttlichen Eigenschaft, die Essenz des Geistes, den gediegenen Kern aller Wirklichkeit und alles Lebens. Diesen Gedanken von dem reinen, metaphysischen Anfange Gottes hat Meister Eckart gepredigt mit einem logischen Enthusiasmus, mit der Energie des reinen Denkens, daß man oft unwillkührlich an Hegel erinnert wird, der jenen gediegenen, substantiellen Kern, aus welchem alle Wirklichkeit und alles Leben urständet, den Geist des Geistes, die in sich verhüllte, noch nicht als Gott und Schöpfer offenbare Gottheit als logische Idee ausgesprochen hat.

Hier aber ist der Punct, wo die Einseitigkeit des mystischen Bewußtseyns offenbar wird. Denn diese substantielle Gedankentiefe, dieser Urgrund entfaltet sich nicht zur logischen Idee, wie bei dem neueren Denker, sondern wird nur als ein unendliches Pleroma vorgestellt, als eine unergründliche Tiefe, ein wogendes Lichtmeer, in dem alle Farbe und alle Bestimmtheit verloschen ist. Und — dies eben ist das Mystische — dieses unmittelbare Mysterium, das sich noch nicht zur Offenbarung aufgeschlossen hat, wird als das wahre Mysterium festgehalten und die Identität mit diesem deus implicitus als das höchste Gut bestimmt. In dieser esoterischen Stille verschmilzt das mystische Bewußtseyn in

heiliger Verschwiegenheit mit dem Unaussprechlichen und Namenlosen, das da höher ist denn alle Sinne und alles Verständniß. Dieses religiöse Mysterium wird gemeint, wenn nach dem Vorgange des Areopagiten gelehrt wird, Gott müsse aller Namen entkleidet werden, weil diese nur Unwahres von ihm aussagen; und aus diesem Grunde will die mystische Theologie lieber eine theologia ἀποφατική seyn, welche Gott rein prädicatlos denkt, denn eine theologia καταφατική, welche das Wesen Gottes in bestimmten Prädicaten ausdrückt. Dieses meint Meister Eckart, wenn er an einer Stelle sagt, daß man Gott ehre, je mehr man ihn läugne, und daß man ihn mehr lobe mit Stillschweigen denn mit Namengeben. Aus diesem Grunde lehrt die Mystik die Unbegreiflichkeit Gottes, und sie behauptet consequent, daß Gott sich selber unbegreiflich sey; denn das Begreifen enthält die Bestimmtheit, die Negation, die Endlichkeit, die Grenze, welches Alles vom göttlichen Wesen ausgeschlossen ist. In die rechte Einheit mit diesem Mysterium gelangt die Seele erst durch die Ekstase, wo nicht blos Sehen und Hören, sondern alles articulirte Denken dem Bewußtseyn vergeht. Sie ist versunken in die Anschauung des reinen Lichts, das von der reinen Finsterniß nicht verschieden ist, weil gleich viel in beiden gesehen wird. Beide Ausdrücke kommen auch häufig vor in den Schriften der Mystiker, um dasselbe zu bezeichnen. Das mystische Bewußtseyn findet aber im reinen Wesen keine bleibende Stätte, darin es wirklich ausruhen könnte; denn mitten in dem unendlichen, überschwänglichen Pleroma sehnt es sich nach einem bestimmten Inhalt, und um diesen zu finden, muß es wieder ins Reich der Relationen hinabsteigen. Es steigt also wieder hinab in den Kreis der Dreieinigkeit, in welchem die Offenbarung Gottes an die Welt und seine versöhnende Erscheinung zur Erlösung der Menschheit enthalten und begriffen ist; kaum aber ist es in den Kreis der Offenbarung angelangt, so sehnt es sich wieder zurück nach dem Mysterium; es durchläuft die ganze via negationis aufs neue, um in das lautere Nichts einzudringen, und in diesem Wechsel kommt es nie zur wirklichen Ruhe. Die Seele oscillirt ununterbrochen zwischen dem verborgenen Gott und dem offenbaren, und hiedurch entsteht jenes clair-obscur des Bewußtseyns,

welches das eigentliche Element der Mystik ist. Das mystische Bewußtseyn bewegt sich, ohne es selbst zu wissen, in einem dialektischen Widerspruch; es bewegt sich zwischen zwei Momenten, die es auseinander fallen läßt, ohne sie zusammenzubringen, und ihr Widerspruch besteht darin, daß sie die Gottheit außer Gott, das Esoterische außer dem Exoterischen, das Mysterium hinter der Offenbarung ergreifen will. Den Gedanken des reinen Wesens, der für das begreifende Denken nur eine aufzuhebende dialektische Bedeutung hat, hypostasirt es als einen selbstständigen, für sich bestehenden, geistigen Ort.

Wie aller Inhalt sich nur in der Form verwirklicht und nur in der Form seine eigne Fülle gewinnt, wie das Wesen, um das wahre Wesen zu seyn, in die Erscheinung übergehen muß, wie die Substanz nur im Begriffe Subsistenz gewinnt, so muß auch das Mysterium sich zur Offenbarung aufschließen, um die wahrhafte Tiefe zu gewinnen. Gott nur als Mysterium bestimmen heißt, ihn nur als das verschlossene Seyn, als das in starrer Ewigkeit unbewegt ruhende Wesen bestimmen. Dann aber fehlt diesem Mysterium die tiefste Wahrheit; es fehlt dieser Gottheit das wahrhaft Göttliche. Denn das wahrhaft Absolute ist nicht nur Seyn, sondern Werden, ewiges Leben aus sich selber, Gebären seiner selbst; es ist nicht nur Wesen, sondern Scheinen in sich selber, innere Spiegelung, Selbstoffenbarung. Allerdings ist hiemit die Negation, der Unterschied, der Gegensatz in Gott gesetzt, aber als die ewige Vermittelung des Gegensatzes ist die Offenbarung zugleich die sich selbstgenügende ewige Ruhe, die ungetrübte Klarheit des göttlichen Wesens. Die Mystik irrt nun nicht darin, daß sie annimmt, es sey dem Menschen vergönnt in die Tiefen der Gottheit einzudringen, sondern darin irrt sie, daß sie diese sucht im unmittelbaren Mysterium, anstatt sie im vermittelten, offenbaren Mysterium zu suchen, welches allein die wahre Tiefe und Höhe, die Länge und Breite des göttlichen Wesens enthält (Eph. 3, 18). Wie die Offenbarung urständet aus dem Mysterium, dem ewig, ursprünglich Seyenden, und ohne dieses Nichts zu offenbaren hätte, so muß andererseits das Mysterium aufgehen als Leben und Geist, was nur möglich ist durch die Aufhebung der Unmittelbarkeit

vermittelst der Negation. Wäre das Negative nicht, wäre keine Endlichkeit in Gott, dann wäre auch kein Leben, kein Bewußtseyn und Wille, dann gäbe es keine Schöpfung, dann gäbe es weder Freude noch Leid, dann wäre Alles nur eine öde Stille, in welcher kein Geist sich bewegte, weder Gott noch Mensch. Damit aber Gott und Mensch und die ganze Mannichfaltigkeit der Creaturen sey, muß die Gottheit sich von sich selbst unterscheiden, daß ihr Mysterium aufgehe in Persönlichkeit; und nur der persönliche, der sich und der Creatur offenbare Gott ist der wahre Gott. Ein Mysterium ohne Geist und Offenbarung ist ein unaufgelöster Widerspruch, eine unsichtbare Schönheit, eine unthätige Güte, eine ungewußte Wahrheit, ein Licht ohne Auge. Die ewigen Wesenheiten, die im unmittelbaren Mysterium ruhen, erreichen erst ihre Wahrheit, wenn sie begriffen werden im Spiegel des Wissens. Es ist hier kein Unterschied zwischen der Wahrheit und dem Wissen von der Wahrheit; das Bild ist nicht ohne den Spiegel und der Spiegel nicht ohne das Bild; das göttliche Wissen ist selbst die Wahrheit, der göttliche Wille ist selbst das Gute. Wie nun Mysterium und Offenbarung ewig vermittelt sind im Geiste Gottes, so sollen sie es werden im Geiste des Menschen. Kein Mysterium würde den Menschen mit seinem unwiderstehlichen Zauber anziehen, der menschliche Geist würde an kein Mysterium glauben, hätte er nicht eine Ahnung davon, daß hier nicht nur Gottes, sondern sein eignes Geheimniß ruhe. Darum arbeitet und ringt der Geist, daß die Gottmenschheit offenbar werde in seinem Wissen und in seinem persönlichen Daseyn und Leben. Und andererseits wartet und harret das Mysterium auf den Menschen, daß er es befreie aus seiner Verborgenheit, daß Gott selbst im Menschen ein neues Moment seines Offenbarseyns gewinne.

Eben da, wo das mystische Bewußtseyn sein höchstes Ziel erreicht, verfehlt es seine Bestimmung als religiöses Bewußtseyn. Gott und Mensch werden in der mystischen Einheit in einer absoluten Indifferenz neutralisirt, während die wahre Einheit Gottes und des Menschen nur im Reiche der Offenbarung statt finden kann. In der Offenbarungseinheit bestehen alle qualitativen Unterschiede, also auch der wesentlichste Unterschied von al-

len, der Unterschied Gottes und der Creatur. Alle kosmische Existenzen, selbst die unbedeutendsten, treten hier in relativer Selbstständigkeit, in specifischer Differenz hervor. Der Pantheismus löst sie auf und verflüchtigt sie zu lauter Accidenzen und Modificationen; im Systeme der Offenbarung aber herrscht die Distinction und das principium individuationis. Indem nun alle creatürliche Existenzen, sowohl die bewußtlosen als die bewußten, doch nur als relative Offenbarungspuncte Gottes subsistiren und wie alle in Gott, so alle in einander und für einander leben und sind, wird das Einzelne mit dem Ganzen vermittelt, die Individualität sowohl aufgehoben wie bestätigt im Ganzen. Das Princip der Vermittelung aber fehlt der Mystik. Ihre Praxis will die Freiheit erringen durch Vernichtung der Weltlichkeit, durch eine unmittelbare Transsubstantiation des Zeitlebens in die Ewigkeit, anstatt das ewige Leben mitten im Zeitleben zur wahrhaften Erscheinung zu bringen. Ihre Theorie will die Wahrheit gewinnen durch Abstraction von den Bestimmungen des Denkens, anstatt die Wahrheit in die Gestaltung des Begriffs einzuführen. Aber in dieser Abstraction von der Endlichkeit vermag sie nicht consequent zu bleiben; sie verhält sich unsicher und schwankend, und meint gewöhnlich das Entgegengesetzte von dem, was sie sagt. Da nemlich im mystischen Bewußtseyn ein unablässiger Wechsel von Tag und Nacht statt findet, indem es bald in dem verborgenen Gotte, bald in den lichten Regionen der Offenbarung verirt, so spricht es in diesen letzteren die tiefsten Offenbarungswahrheiten aus, ja sie vermittelt momentan die höchsten Probleme der christlichen Speculation, so daß man sich nur darüber wundern muß, daß ein Bewußtseyn, welches die Wahrheit geschaut hat und diese Erkenntniß auszusprechen vermag, dennoch die Wahrheit hinter der Wahrheit sucht. Für uns können jene Blicke ins Reich der Offenbarung als ewige Wahrheiten, als leitende Lichtpuncte stehen; für das mystische Bewußtseyn selbst verschwinden sie wieder in die Nacht des reinen Nichts. Denn obgleich die Mystik die Grundzüge des Begriffs anschaut, besitzt sie doch nicht die Kraft diese festzuhalten; sie ist ihrer selbst nicht mächtig und also auch nicht im vollen Besitze ihrer eignen Gedanken. So wird in demselben

Athemzuge der reinste Akosmismus und die christliche Anschauung von der Realität der Endlichkeit und des creatürlichen Seyns von ihr ausgesprochen. In den angeführten Bruchstücken aus Meister Eckart wird der Leser mehrere solcher Antinomien gefunden haben, welche oft in derselben Predigt ausgesprochen werden, ohne vermittelt, ja ohne bemerkt zu werden. Die Mystik gehört daher recht eigentlich in die Phänomenologie des religiösen Geistes.

Versuchen wir nun nach dieser Darlegung der Momente des mystischen Bewußtseyns diese in ihrem allgemeinen Grunde zusammenzufassen, so zeigt sich dieser als subjective, unvermittelte Einheit der Religion und der Philosophie. Hierin liegt der eigenthümliche Gehalt der Mystik, das Interessante und Anziehende an ihr, aber hierin liegt zugleich ihre Unwahrheit. Die Einheit der Religion und der Philosophie ist das Höchste, aber die wahre Einheit ist nur diejenige, die sich aus ihrem Unterschiede und ihrer Sonderung herausstellt, wenn der wissenschaftliche Gedanke und das religiöse Gemüth eine freie Versöhnung eingehen. Allerdings ist das Speculative nicht jenseits des religiösen Bewußtseyns, implicite ist die Philosophie in der Religion enthalten. Aber die Mystik ist mehr als Religion, denn der philosophische Trieb ist so stark geworden, daß das Speculative *als solches* zum Durchbruch kommt. Andererseits ist sie nicht Wissenschaft; ihr Denken ist Andacht, ihr Forschen ist Cultus, der Gedanke haftet ganz am religiösen Subject und dessen frommen Zuständen. Religion und Speculation, diese Zwei sind nur ein unmittelbares Eins im mystischen Subject. Darum kann die Religion nicht wirklich Object werden für die Speculation, und ebensowenig kann die Speculation sich selber Object werden. Dieses würde den Unterschied und die Sonderung beider voraussetzen, dann aber wäre das Bewußtseyn nicht mystisch, denn seine Mystik besteht eben darin, daß es sich selber nicht offenbar ist, daß weder sein unendlicher Inhalt noch sein eignes Selbst ihm *gegenständlich* wird. Das Speculative ist hier nur vorhanden als ein sich aus der Religion entwickelnder mächtiger Trieb, welcher dasjenige zu *setzen* sucht, was die Religion ursprünglich *ist*, nemlich die Versöhnung der Gegensätze des Lebens, namentlich die Versöh-

nung Gottes und des Menschen. Die erste unmittelbare Form aber die Gegensätze in die speculative Einheit aufzulösen ist der Gedanke der absoluten Substantialität, der pantheistische Gedanke. Wie ein sprudelnder Quell kommt dieser Gedanke zum Durchbruch im religiösen Gemüth und überströmt den festen, positiven Inhalt der Religion. Das Subject besitzt nicht die Macht den Strom zu beherrschen und zu leiten, sondern ist immer nahe daran im Strome zu ertrinken, weil es ihn nicht außer sich bekommen kann, weil es seinen eignen Gedanken nicht als Object zu setzen vermag, sondern von ihm wie trunken ist. Dazu würde erfordert, daß Philosophie und Religion wirklich gesondert wären, daß das philosophische Ich sich unterschiede vom religiösen Ich. Dieses aber ist eben auf diesem Standpuncte das Unmögliche, und das Subject muß an seinem eignen substantiellen Reichthum zu Grunde gehen, weil es ihn nicht gegenständlich zu machen weiß; es vermag seinen geistigen Schatz nicht zu entäußern, darum bleibt dieser ein ungesehenes Geheimniß. Dieses ist die Unfreiheit der Mystik. Wie viel sie auch von Selbstbetrachtung und Selbstbeschauung sprechen mag, sie kommt doch nie wirklich dazu sich selbst zu sehen, weil es ihr an der nöthigen Doppeltheit des Bewußtseyns, an der inneren Selbstunterscheidung fehlt. In seiner substantiellen Identität mit sich ist das mystische Bewußtseyn sich selbst ein unsprechliches Geheimniß, ein schweigendes Mysterium. So sagt Eckart von sich selber, er hätte gestanden in dem Grunde der Gottheit und in der Tiefe der Gottheit und in dem Quell der Gottheit. Dieses ist nicht nur zu verstehen von der ideellen Präexistenz der Seele, sondern es ist ebensosehr zu nehmen als eine Beschreibung des mystischen Zustandes. Denn wenn das Bewußtseyn sich in seinen eignen substantiellen Grund verhüllt, dann steht es in der Tiefe der Gottheit, wo es weder weiß noch will, weil ein jeglicher Gegenstand, ein jegliches Verhältniß von Subject und Object aufgehoben ist. Das Offenbarungsbewußtseyn ist nun das nothwendige alterum des mystischen Bewußtseyns, denn nur aus jenem producirt sich dieses, und das oben besprochene Reflexionsverhältniß von Mysterium und Offenbarung ist hiemit gegeben. Wenn nun im Kreise der Offenbarung

die Identität von Subject und Object oft in speculativer Wahrheit ausgesprochen wird, so läßt diese sich doch nicht festhalten, weil das Subject sich selbst nicht als wahrhaftes Subject seiner eignen Gedanken festzuhalten vermag. Die Gegenstände der Offenbarung können nicht festgehalten werden, weil das Subject sich selbst nicht wahrhaft gegenständlich ist. Es ist sich selber unsichtbar, und da die Unsichtbarkeit seine eigne Natur ist, sucht es die Offenbarung hierauf zurückzuführen. So wird auch das Geschichtliche, das Factisch-Gegenständliche der Offenbarung immer aufs neue aufgelöst und in ein Inneres, in eine reine Wesenheit verwandelt, welche in der stillen Identität der Seele verschlossen und versiegelt wird. Den Dualismus von Mysterium und Offenbarung, welcher das Wesen dieses Bewußtseyns ausmacht, legt es, ohne es selbst zu wissen, hinein in das göttliche Wesen selbst.

Die so oft besprochene Lehre von der Unbegreiflichkeit Gottes wird durch die Betrachtung der Mystik von einer wesentlichen Seite beleuchtet. Die verschiedenen Proteusgestalten, in welchen diese Lehre zu verschiedenen Zeiten erschienen ist, lassen sich nemlich alle auf zwei Hauptgesichtspuncte reduciren, von welchen der eine in objectiver, der andere in subjectiver Beziehung die Unbegreiflichkeit Gottes lehrt. Der objective Standpunct, oder derjenige, welcher lehrt, Gott sey an sich selber ein unbegreifliches Wesen, und die Unbegreiflichkeit gleichsam zur göttlichen Grundeigenschaft macht, ist eben der mystische. Gott ist an sich selber unbegreiflich, denn im Begriffe ist die Endlichkeit enthalten, Gott aber ist das eine, unterschiedslose Wesen. In dieser Bedeutung muß allerdings die Unbegreiflichkeit Gottes zugestanden werden, denn nur das in sich Vermittelte läßt sich begreifen. Insofern Gott im unmittelbaren Mysterium, im reinen An-sich-seyn gefaßt wird, muß gesagt werden, er werde vielmehr gar nicht gefaßt, und es habe Keiner Gott gesehen, weil er wohne in einem unzugänglichen Lichte. Jene innerste Tiefe der Gottheit ist unbekannt und wird nimmermehr erkannt; hier ist die Gottheit sich selber unbekannt, weil sie sich noch nicht in Subject und Object unterschieden hat. Aber ebensosehr muß das Mangelhafte und Endliche jenes Mysteriums aufgezeigt werden, der Widerspruch, welchet darin enthalten ist, Gott nur als ruhendes,

in sich verschlossenes Seyn zu denken, ohne fortzuschreiten zum Offenbarseyn, zum lebendigen Geiste. — Der subjective Standpunct ist der rationalistische, welcher lehrt, daß Gott, ob auch sich selber begreiflich, doch dem Menschen unbegreiflich sey, weil alle menschliche Begriffe nur endliche seyen. Dieser Lehre zufolge kann der Mensch nie über seinen subjectiven und beschränkten Horizont hinauskommen. Ihren höchsten wissenschaftlichen Ausdruck hat diese Denkweise in der Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts gefunden. Wenn die Mystik Mysterium und Offenbarung auf abstracte Weise trennt, so trennt der Rationalismus göttliche Offenbarung und menschliches Selbstbewußtseyn und scheidet, was Gott zusammengefügt hat. Auf diese Theorien lassen alle Lehren von der Unbegreiflichkeit Gottes sich reduciren und sind nur Modificationen des mystischen oder des rationalistischen Princips, oder von beiden zugleich. Denn die Frage, ob das vollständige, concrete Gottwissen schon in diesem *αἰὼν* oder erst in einem zukünftigen höheren *αἰὼν* vergönnt sey, diese empirische Frage ist allerdings von großer theologischer Wichtigkeit, läßt sich aber erst beantworten oder abweisen, wenn die Frage nach der an sich seyenden Möglichkeit oder Unmöglichkeit eines absoluten Gottwissens erst erledigt ist. Die rein metaphysischen Gründe aber, aus welchen die Begreiflichkeit Gottes bestritten werden kann, sind in den angedeuteten Standpuncten gegeben.

Da der unaufgelöste Widerspruch von Mysterium und Offenbarung allen Formen der Mystik gemeinsam ist, so kann die christliche Mystik ihren specifischen Charakter, wodurch sie sich von jeglicher andern Mystik unterscheidet, nur von derjenigen Offenbarung erhalten, über welche sie hinauszukommen sucht. In der mystischen Nacht, jenseits der Grenzen der Offenbarung, können christliche und nicht-christliche Mystiker nicht unterschieden werden. Es ist nur am Ausgangspuncte ihrer Wanderung und am Wege, wo sie beim Lichte der Offenbarung unterschieden werden können; am Ziele aber sind sie alle Eins. Es erhellt aber, daß diejenige Mystik, welche sich durch den reichsten Offenbarungsinhalt bewegt, auch die reichste Gedankenfülle entwickeln wird, und das mystische „Nichts" erhält seine nähere Bedeutung

durch das „Ichts" oder Etwas, welches seine reale Voraussetzung ist. Der Offenbarungskreis nun, welcher Voraussetzung ist für die christliche Mystik, wird beschrieben von der Dreieinigkeit, in welcher die Gegensätze der Schöpfung und der Menschwerdung Gottes, der Sünde und der Erlösung enthalten sind. Hiemit ist eine Betrachtung der Endlichkeit gegeben, welche sich vom Akosmismus scharf unterscheidet. Nach christlicher Lehre ist die Endlichkeit nicht Nichts, sondern Etwas; es gibt eine von Gott wesensverschiedene Existenz, ein Leben, das sich reget und beweget außer Gott; es gibt eine creatürliche Ichheit, ein Denken, ein Wollen, das ein anderes ist, als das des allmächtigen Gottes. Die Sünde und das Elend des Menschen, die ganze empirische Noth des Irdischen, die Wehklage über die Eitelkeit dieser Welt, ist kein Schein, sondern tiefer Ernst; und die Erlösung von diesen negativen Mächten ist nicht nur die Befreiung des Gedankens vom Scheine, sondern die Zurückführung der Existenz in das wahre Grundverhältniß. Die Menschwerdung Gottes zum Heile der Menschheit ist kein Gedankenbild, Christus hat nicht einen Scheinleib angenommen, ist keine mythische Apparenz oder Theophanie, sondern in der Geschichte ist Gott Mensch geworden, ist eingegangen in die empirische Endlichkeit, hat ihr Kreuz in dessen ganzer Wirklichkeit auf sich genommen. Die eigenthümliche Betrachtung des Endlichen bildet den Mittelpunct in jeder Religion, wie auch die Endlichkeit das eigentliche Kreuz der Philosophie ist. Das christliche Evangelium, welches, um es in einem alten mystischen Symbole zu sagen, den Menschen die Rose im Kreuze und das Kreuz in der Rose zeigt, mußte nothwendig den Juden ein Aergerniß und den Griechen eine Thorheit seyn, weil es einerseits mit dem ästhetischen Akosmismus des Heidenthums, welcher die Endlichkeit wegidealisirt und ihren Stachel ignorirt, andererseits mit dem abstracten Monotheismus des ungläubigen Judaismus, welcher die Endlichkeit nur in ihrer prosaischen, nackten Gottverlassenheit auffaßt, im tiefsten Widerspruche steht. Die pantheistische Denkweise sieht in der Welt nur lauter Gott und lauter ideale Herrlichkeiten; der abstracte Theismus sieht in der Welt nur das nackte, pro-

faische Kreuz, bemerkt aber nicht die Rose der Ewigkeit in dessen Mitte.

Es ist die hier angedeutete Betrachtung der Endlichkeit, wodurch die christliche Mystik ihre eigenthümliche Färbung erhält, und wodurch sie sich sowohl von der orientalischen wie von der neoplatonischen, den beiden weltgeschichtlichen Gestaltungen der Mystik, welche der christlichen vorangehen, unterscheidet. Die via negationis, welche der christliche Mystiker durchzumachen hat, nimmt ihren Ausgangspunct von der mit der Sünde behafteten Creatürlichkeit, vom Schuldbewußtseyn und dem unendlichen Schmerz über die Sünde; sie bewegt sich durch den Proceß der Bekehrung und der Wiedergeburt, durch die christliche Heilsordnung. Der orientalischen und neoplatonischen Mystik aber fehlt es an dem tiefen ethischen Momente; sie strebt nur nach der abstracten Befreiung von der Endlichkeit, aber nicht von der sündhaften, schuldigen Endlichkeit. Der Pantheismus, der sich bei den persisch-mahomedanischen Dichtern ausspricht, ist von ächt mystischer Natur. Denn der Grundton in diesen Poesien ist die Liebe der Seele zu Gott und ihre Seligkeit durch Aufgebung des endlichen Ich [1]. Aber diese Seligkeit ist nicht errungen durch den harten inneren Kampf, durch Gewissensnoth und Seelenleiden; die Sorgen der Endlichkeit schweben nur wie leichte Traumwolken am poetischen Himmel. Die Contemplation ist mehr extensiv als intensiv; sie sieht die Gottheit in den Sternen, im Meere, in den Thautropfen, in der Blume, in der quantitativen Unendlichkeit der Natur, welche sie mit dem ganzen Luxus der morgenländischen Phantasie ausmalt. Sie wird nicht müde davon, die ganze Herrlichkeit der Natur in der einen absoluten Substanz zu Grunde gehen zu lassen, und da das Ich mit jedem Naturgegenstande sympathisirt, ist es selig, wenn es selbst wie der Thautropfen vor der Sonne verschwindet. Die Anweisung zum seligen Leben, welche diese Mystik verkündigt, führt zu einer unmittelbaren Lebensfreude, zu einem seligen Rausch im Universellen und Ewigen; es kostet dem Ich keinen schweren Kampf und keine Resignation

[1]) Hegel's Aesthetik. 1. B. 474. Tholuck's Blüthensammlungen zur orientalischen Mystik.

sich selbst aufzugeben, denn die menschliche Persönlichkeit hat nicht die unendliche Wichtigkeit für sich selbst wie im Christenthum, da sie sich noch nicht deutlich von der Natur unterschieden hat. — Die neoplatonische Mystik kehrt zurück zur reinen Lichtanschauung des alten Orients und die Reinigung der Seele wird angestrebt durch Vernichtung des Stoffes, der Materie. Die idealistische Flamme hat alle Naturbetrachtung verzehrt, aber das Bewußtseyn der Sünde fehlt, und es ist hier kein Verhältniß eines reellen Gegensatzes von Gott und Welt, welche letztere nur ein doketischer Schein ist. Die christliche Mystik hingegen geht aus von einer gefallenen Welt. Unter allem Geschaffenen ist nur ein Punct, an welchem die Betrachtung haftet, nemlich das menschliche Ich, und unter allem Sichtbaren ist nur ein Bild, zu welchem sie unablässig zurückkehrt, nemlich das gnadenreiche Bild des Heilandes. Die Natur ist profan und die Seele, welche mit Natürlichkeit behaftet ist, ist sündhaft. Ein Gefühl durchdringt die Seele, der Widerspruch zwischen ihrer Wirklichkeit und ihrem ewigen Wesen, das Gefühl ihrer Creatürlichkeit, ein unendlicher Hunger und Durst nach Gott. Die Seele will nicht nur von der Sünde erlöset werden, sondern auch von der nackten Creatürlichkeit, welche sich sehnet mit dem unerschaffenen, unverweslichen Wesen überkleidet zu werden. Die Seele muß mit Gott vereinigt, in Gott verwandelt oder vergottet werden; das Creatürliche muß glorificiret, das Menschliche deificiret werden. Diese Einheit des Menschen mit Gott wird vermittelt durch Christus, den Mittler zwischen Gott und der Menschheit. Deshalb kann der Mensch nur deificiret werden, insofern er christificiret wird. Die Aufgabe der christlichen Mystik erhält so ihren concretesten Ausdruck, indem sie bestimmt wird als die Nachfolge Christi, welche keinesweges zu nehmen ist als eine nur moralische Nachfolge des lediglich im Gedächtnisse aufbewahrten Beispieles Christi, sondern als ein innerer, realer und wesentlicher Christificationsproceß.

Wenn so eine nähere Betrachtung der christlichen Mystik zeigt, daß sich hier eine doppelte Anschauung des Endlichen hervorthut, und daß die Widersprüche oft unvermittelt sich zur Seite stehen, so ist dieses theils eine nothwendige Folge des Begriffes

der Mystik, theils der eigenthümlichen Natur des Mittelalters. Denn obgleich die äußere Gestalt des Mittelalters eine christliche war, so gährte doch in seinem Innern eine Mannichfaltigkeit von unverdauten, heidnischen Elementen, welche in sich zu verwandeln oder sich zu assimiliren das christliche Princip noch nicht die Macht hatte. So mußte ja die ganze Intelligenz des Mittelalters ihre Entwickelung an die heidnische Philosophie anlehnen, vermochte aber nicht den umgestaltenden und reinigenden Proceß damit vorzunehmen, welcher nöthig gewesen wäre, um in jeglicher Beziehung jene Philosophie dem christlichen Geiste als dienendes Organ anzueignen. Dasselbe gilt von der christlichen Mystik in ihrem Verhältniß zum Neoplatonismus, dessen pantheistischer Strom sich durch's ganze Mittelalter erstreckt.

Am reinsten und durchgeführtesten zeigt sich die neoplatonische Ansicht der Endlichkeit in der Mystik der griechischen Kirche, bei Dionysius dem Areopagiten. Die griechische Kirche steht dem Orient am nächsten; ihre speculative Geistesrichtung ist fast ausschließlich auf das Wesen und die inneren Verhältnisse der Gottheit gekehrt, wohingegen das Anthropologische, das Interesse am Menschlichen in den Hintergrund tritt. Ihre orthodoxe Dogmatik ist wesentlich Trinitätslehre, aber nicht so sehr eine Lehre vom dreieinigen Gotte, wie er sich in der Geschichte offenbart, als eine Lehre von seinem überweltlichen Seyn in sich selber. Dieses vorherrschende Interesse am Göttlichen mit Zurückstellung des Menschlichen wiederholt sich nun auch in der Mystik dieser Kirche. Allerdings ist auch die oben besprochene Amphibolie bei Dionysius vorhanden, da er das christliche Dogma zu seiner Voraussetzung hat, aber der Widerspruch ist oberflächlich, weil die Weltseite der Offenbarung, die schärfsten Puncte des Negativen, die Sünde, die Erlösung, die menschliche Natur Christi, keine rechte Wurzel im Bewußtseyn haben und gleichsam nur von außen ins Bewußtseyn hineinscheinen. Was den Areopagiten begeistert, ist nur die intelligible Welt, der Himmel der Ideen, welcher jenseits der menschlichen Wirklichkeit gelegen ist, das göttliche Licht und die Gemeinschaft der reinen, übermenschlichen Geister, zu welcher wir durch fortgesetzte Reinigung erhoben und für welche wir durch die mystische Symbolik des kirchlichen Lebens vorbe-

reitet werden [1]. Aber das Bewußtseyn setzt nicht die volle Wirklichkeit der christlichen Offenbarung voraus, die anthropologische Seite des Christenthums hat kein wahres Leben gewonnen, und hiedurch unterscheidet sich die Mystik der griechischen von der Mystik der abendländischen Kirche, welche den vollständig entwickelten Offenbarungsgehalt zur Voraussetzung und Grundlage hat. Die Worte „Seele" und „Mensch" werden von den Mystikern des Abendlandes mit einem ganz anderen, volltönendern, tiefergreifenden Klange ausgesprochen, als in den dionysianischen Betrachtungen. Denn die Seele hat einen unvergeßlichen Blick gethan in sich selber, in den Abgrund der menschlichen Natur, von dessen Tiefe der griechische Mystiker nur eine ferne Ahndung hat. Es ist die tiefsinnige augustinische Betrachtung der menschlichen Natur, wodurch die Lehre von der Sünde und der Erlösung Grundlage der occidentalischen Anschauung wurde, und welche auch dazu beigetragen hat der abendländischen Mystik das eigenthümliche Gepräge zu geben. Dieses Gepräge findet sich nicht nur in der germanischen Mystik, sondern auch in der romanischen (die zweite Epoche der christlichen Mystik), welche ihre vornehmsten Repräsentanten in dem heiligen Bernhard und den Victorinern, in dem heiligen Franciscus und Bonaventura findet. Wir können die dionysianische Contemplation als die objective, die occidentalische Contemplation als die subjective Seite der christlichen Mystik bezeichnen.

Sollten wir mit einem Worte dieses Eigenthümliche der abendländischen Mystik ausdrücken, so würden wir es mit dem Worte „Gemüth" bezeichnen, und durch nähere Betrachtung dieses Begriffs werden wir auch den Unterschied der germanischen Mystik von der romanischen angeben können. Das Gemüth ist der innere Lebensheerd der geistigen Persönlichkeit, die in sich selbst gesammelte Seele, ihr Leben und Weben in ihrer esoterischen Unendlichkeit. Es ist nicht diese oder jene von den Kräften der Seele, sondern der innere Brennpunct ihrer ungetheilten Vereinigung. Es enthält die geistige Totalität als inneres Eigenthum des Individuums. Das religiöse Gemüth ist die ideale Verschmelzung der absoluten Wahrheit nicht nur mit dem allgemei-

[1]) So in seinem Werke von der himmlischen Hierarchie. Vgl. Engelhardt, die angeblichen Schriften des Areopagiten Dionysius.

nen, denkenden Ich, sondern mit dem wirklichen, empirischen Ich und in dieser Einheit fühlt der Mensch sich heimisch in der Wahrheit, denn die Wahrheit hat selbst individuelle Menschennatur angenommen, sie gestaltet sich gleichsam palpabel, begleitet den Menschen selbst durch die unbedeutendsten Verhältnisse des Lebens, mit einem Worte, sie wird fortwährend erfahren. Wie das Christenthum zuerst die Idee der geistigen Persönlichkeit hervorgerufen hat, so muß auch gesagt werden, daß die Erweckung des religiösen Gemüthslebens ihm zuzuschreiben sey. Das Christenthum enthält die unendliche Vereinigung nicht blos des allgemein Menschlichen, sondern des empirisch, individuell Menschlichen mit dem Göttlichen. Daß Gott ein einzelner Mensch geworden ist — in dieser umfassenden Wahrheit ist enthalten was das religiöse Gemüth sucht, ja was es selbst, ideal betrachtet, ist, das Absolute, zu einem einzelnen empirischen Puncte concentrirt, die unendliche Wahrheit, Gott selbst als einzelne, thatsächliche Erscheinung. Obgleich nun das Gemüth ein nothwendiges Moment des christlichen Bewußtseyns ist, so behaupten wir doch, daß es erst geschichtliche Bedeutung gewinne in der Entwickelung der abendländischen Kirche, weil die Idee der Erlösung, die Aneignung Christi erst hier epochemachend wird. Im Gegensatze zur Scholastik, welche diesen tiefen Inhalt in eine atomistische Dialektik zersplittert, sucht die Mystik die Totalität des Inhalts, dessen ungetheilte Lebensfülle zu bewahren, und legt ihr Ergreifen Christi und ihr Ergriffenseyn von ihm an den Tag als ein inneres Erleben, ein geistiges, seelenhaftes Wiederholen jener Vereinigung Gottes und des Menschen, welche in der Geschichte Christi objectiv angeschaut wird. Wie Gott sich als Kind in einer Krippe des Morgenlandes gebären ließ, so wird er jetzt aufs neue geboren in der einsamen Klosterzelle des Abendlandes. Erst in der lateinischen Kirche wird die Aufgabe der Mystik als Nachfolge Christi bestimmt. Nicht nur das große anthropologische Interesse, das von Augustinus ausging, trug dazu bei diese Innerlichkeit hervorzurufen, sondern auch die geistige Naturanlage der Völker und die Entwickelung des romantischen Princips. In der abendländischen Mystik ist jeder Gedanke, selbst der abstracteste, gemüthlich, weil er immer den Widerschein der

Individualität an sich hat. Das Interesse am Menschlichen wird selbst da gespürt, wo der Gedanke sich in die abgelegensten und einsamsten Gegenden des göttlichen Wesens verirrt hat, und sein kühnster Pantheismus wird nur in seiner wahren Bedeutung erkannt, wenn er erfaßt wird in seinem lebendigen Quellpuncte, dem reichen, von Liebe erfüllten Gemüthe, dessen Verlieren seiner selbst eben sein höchster Fund ist. Es mag der Gedanke dieser Mystik hinauf gen Himmel fahren, oder in die abgründige Tiefe der Gottheit hinabsteigen, er findet doch zuletzt, daß die göttliche Natur nicht allein sey, sondern daß sie immer die menschliche an sich habe; er mag hinausziehen in die einsame Wüste des göttlichen Wesens, er findet doch auch hier Spuren der Menschheit. Die Mystik der griechischen Kirche kennt nur den Ausgang der Seele aus sich selber, aber nicht ihre Rückkehr, ihren Eingang in die eigene Tiefe.

Setzen wir nun das christliche Gemüth in der hier ausgesprochenen Bedeutung als die allgemeine Grundlage sowohl der romanischen wie der germanischen Mystik, so beruht andererseits der Unterschied dieser beiden Formen wieder auf dem verschiedenen Entwickelungsgrade, der Intensität und Tiefe des Gemüths. Dieser Unterschied erhellt näher, wenn wir das Verhältniß zu der gleichzeitigen Scholastik betrachten. Die Scholastik ist eine Philosophie ohne Empirie, ein Begriffsformalismus, der mit der Wirklichkeit in keine lebendige Vermittelung tritt. Das religiöse Dogma steht vor der Scholastik als eine fremde, undurchdringliche Positivität, welche in das kunstreiche Netz der Verstandesmetaphysik eingesponnen wird; allein dieses in der Luft schwebende Netz ist nur die äußere Form, in welcher der köstliche Schatz aufbewahrt wird, den Keiner anrühren darf, ja den Keiner recht zu sehen bekommt. Die Scholastik beweiset Alles, begreift aber Nichts. Im Gegensatz zu dieser nur mittelbaren Erkenntniß sucht das religiöse Gemüth eine Erkenntniß nicht aus Büchern oder menschlicher Kunst, sondern aus der Sache selbst. Sie will sich nicht zur Sache durch irgend ein fremdes Medium verhalten, sondern sie will sie kennen aus Empirie. Soll aber das Gemüth wirklich die Sache selbst haben, so muß es sich auch zum Gedanken entfalten können, es muß aus seiner Empirie die

Idee entwickeln können, welche die Scholastik durch eine unendliche Schlußreihe zu ergreifen sucht. Und hierin zeigt sich der Unterschied der romanischen und der germanischen Mystik. In der romanischen Mystik ist das Gemüth mit einer Schranke behaftet, welche es nicht zu überwinden vermag. Es ist an die Formen der Vorstellung und des Gefühls gebunden; der Gedanke kann nicht als *solcher* zum Durchbruch kommen. Es ist nur ein religiöses, aber kein speculatives Gemüth, und bringt deshalb auch nur eine halbe Mystik hervor; das Gemüth vermag nicht seiner Empirie das speculative Gepräge zu geben, es fehlt ihm an der nöthigen Tiefe, woraus der reine Gedanke wie ein lebendiger Springbrunnen emporquellen könnte. Darum tritt diese Mystik nicht nur in Opposition zur Scholastik, wie im Kampfe des heiligen Bernhard's mit Abälard, sondern da sie doch das Bedürfniß der denkenden Betrachtung in sich hat, aber nicht aus dem eignen, freien Innern den Gedanken zu erzeugen vermag, so muß sie sich andererseits mit der Scholastik vereinigen und von dieser ihre Mittel nehmen. So sehen wir es besonders bei den Victorinern und bei Bonaventura. Nur „der Mann der Sehnsuchten" ist zur göttlichen Contemplation geschickt; Lesen darf nicht seyn ohne Salbung, Speculation nicht ohne Andacht, Forschung nicht ohne Bewunderung, Wissenschaft nicht ohne Liebe, Intelligenz nicht ohne Demuth, Studium nicht ohne göttliche Gnade [1]. Die Scale dieser frommen Affecte läuft parallel mit einem feinen scholastischen Raisonnement, anstatt daß in der ächten Mystik das Gefühl selbst den Gedanken aus sich gebiert ohne die Reflexionen der Schule zur Hülfe zu nehmen. Auf diese Weise erklärt es sich auch, wie Scholastik und Mystik in demselben Individuum vereinigt seyn konnten. Die Mystik ist dann nicht durchgeführt, sie ist nur eine fromme Askese, welche die Scholastik erbaulich macht und ihr eine größere Salbung gibt, sie ist aber nicht Totalität in sich selber. Die Vereinigung von Scholastik und Mystik beabsichtigt nur ein aequale temperamentum beider. Die metaphysischen Speculationen der Scholastik sollen durch die frommen Gefühle der Mystik regulirt und von der erbaulichen

[1]) Bonaventura's itinerarium mentis, die Einleitung.

Seite dargestellt werden. Andererseits soll das verständige Raisonnement das mystische Gefühl reguliren und alle pantheistischen Ausbrüche abwehren. Obgleich eine solche Vermittelung der Religion und der Philosophie allerdings nicht in die Einseitigkeiten der ächten Mystik hineingerathen kann, so steht sie doch in speculativer Beziehung weit hinter dieser zurück, weil es ihr an inwohnender Geistesfreiheit fehlt. Im 15ten Jahrhundert hat Gerson in seinem Werke über die mystische Theologie die Grundzüge einer solchen verständigen, das heißt, nicht speculativen Mystik entworfen. Dieses Werk ist charakteristisch für die romanische Mystik, und ist ein treuer Spiegel der Eigenthümlichkeit Gerson's, dieses berühmten juste milieu's des Mittelalters, welcher in allen Richtungen die verschiedenen Gegensätze des Mittelalters zu temperiren suchte und allenthalben ein verständiges Gleichgewicht zu Stande bringen wollte, ohne doch eine wirkliche Versöhnung weder im Leben noch in der Wissenschaft bewirken zu können. Wir können die zweite Epoche der Mystik als die verständig reflectirende bezeichnen, wohingegen die erste und dritte Epoche (die griechische und germanische) als speculative, d. h. als wirkliche Mystik zu bezeichnen ist. Die reflectirende Mystik bewegt sich im Gegensatze von Glauben und Wissen, wie dieses namentlich im Kampfe des heiligen Bernhard's gegen Abälard erhellt, indem er in seiner Vertheidigung des Kirchenglaubens gegen die Irrlehren Abälard's zugleich die Unzulänglichkeit alles speculativen Denkens aufs eifrigste behauptet. Dieser Gegensatz findet nicht statt in der speculativen Mystik. Ihr Wissen reicht ebensoweit wie ihr Glaube, und so lange sie „Etwas" glaubt, wird sie auch durch ein bestimmtes Wissen befriedigt. Wo dagegen ihr Wissen ausgeht, verliert sich auch ihr Glaube ins Unaussprechliche. Ihr dialektischer Widerspruch ist nur Mysterium und Offenbarung. Dieser findet sich wohl auch in der reflectirenden Mystik, aber ohne speculative Pointe, denn sie treibt es nur zu einem Pantheismus des Gefühls, nicht des Gedankens. Man kann darum diese halbe, nur erbauliche Mystik mit dem protestantischen Pietismus vergleichen. Denn der Pietismus ist eine christlich-religiöse Empirie, die sich nicht zur Idee zu entwickeln vermag, die sich zum Gedanken nur negativ verhält, weil

die Wissenschaft ihr vom Unglauben unzertrennlich ist. Der Parallelismus darf übrigens nicht zu weit geführt werden. Denn eine Mystik wie die des heiligen Bernhard's und seiner Geistesverwandten hat theils durch die innere Größe der Individualitäten, theils durch das Zeitalter, durch die ganze geschichtliche Umgebung, ein idealisches Colorit, einen schwärmerisch-romantischen Anstrich, welcher dem protestantischen Pietismus fehlt, wie dagegen der letztere an seinem tiefern Gegensatz von Sünde und Gnade und an der tiefern Erfassung des Princips der Persönlichkeit auch die Voraussetzung für eine höhere Form der Mystik enthält, als die Bernhard's war. — Von den niederländischen Mystikern ist Thomas a Kempis ein bloßer Asket, Johann Wessel eine Reflexionseinheit von Scholastik und Mystik, während Ruysbrock zu den speculativen Mystikern gehört.

Die deutsche Mystik ist die Rückkehr des Occidents zur Speculation des Areopagiten. Das christliche Gemüth hat den Zwiespalt zwischen Gefühl und Gedanken überwunden, und die Versöhnung des Göttlichen und Menschlichen, welche in der vorhergehenden Epoche nur als fromme Sehnsucht ausgesprochen wird, will jetzt wirkliche, ernsthafte That werden; in der Andacht kommt der göttliche Gedanke zum Durchbruch als das eigene Wesen des Selbstbewußtseyns. Die Contemplation Eckart's steht der metaphysischen Reinheit am nächsten, während der beschauliche Tiefsinn Suso's sich in die bildervolle Sprache eines minnereichen Herzens kleidet. Nicht so logisch wie Eckart und nicht so bilderreich wie Suso ist Tauler, aber durch die innere Harmonie seines Gemüths und durch die Ruhe der Betrachtung bildet er eine verbindende Mitte zwischen jenen beiden. In der „deutschen Theologie" spürt man schon das Streben den Gedanken zu einer Art von systematischem Grundriß zu gestalten. Es bedarf die deutsche Mystik nicht der Hülfe der Scholastik, deren Kraft außerdem schon zu welken angefangen hat; die deutsche Mystik hat des Reichthums und der Fülle genug im eignen, inwohnenden Gedanken. Die Einheit der menschlichen Natur mit der göttlichen ist hier, wie sonst nirgends im Mittelalter, zum Bewußtseyn gekommen, und besonders in dieser Rücksicht sind jene Ideen als Anticipationen der neueren Spe-

culation zu betrachten. Die deutsche Mystik hat die Scholastik hinter sich, aber zur freien philosophischen Wissenschaft vermag sie sich nicht zu gestalten, und in diesem Zwischenzustande wird sie eben Mystik, gährende Einheit von Religion und Philosophie, woraus der oben dargestellte Widerspruch sich entwickelt.

Wir haben das namenlose Mysterium, den Akosmismus und den Atheismus betrachtet, dieser aber wird erst seine Bedeutung erhalten, wenn wir das Bewußtseyn durch den Kreis der Offenbarung begleiten, wo es erst in seiner ganzen Eigenthümlichkeit auftritt. Sein innerer Widerspruch, dessen wissenschaftliche Nachforschung uns obliegt, wird erst hier völlig anschaulich werden.

II.

Die Offenbarung.

Die Schöpfung und die Menschwerdung Gottes.

„Gottes Wesen mag nicht unser Wesen werden, sondern soll unser Leben seyn. Der Sohn ist geflossen aus der Person des Vaters und ist in ihm geblieben wesentlich; aber in unserer Schöpfung haben wir empfangen ein fremdes Wesen, das vom göttlichen Wesen geursprunget ist. Wir sollen mit Gott vereinigt werden an Schauung, nicht an Wesung." Schon oben haben wir diesen Gedanken Eckart's angeführt; an einer anderen Stelle, wo er die Natur der Seele und ihre Einheit mit dem göttlichen Wesen begeistert erhebt und preiset, endigt er mit den Worten: „Nun darf ich der Seele nicht mehr zulegen; denn lege ich ihr mehr zu, dann ist kein Unterschied zwischen ihr und Gott."

Durch diesen und ähnliche schon angeführte Aussprüche von Eckart wird die Betrachtung in den Kreis der Offenbarung hineinversetzt, wo der gründliche Unterschied Gottes und des Menschen hervorgehoben wird, und Diejenigen, welche Eckarten ausschließlich als Pantheisten betrachten, übersehen, daß es ihm ebenso wesentlich ist in dem offenbaren Gotte zu leben, wie es ihm wesentlich ist in dem verborgenen Gotte begraben zu werden. Die christliche Speculation kann in solchen Aussprüchen nur ihre eigenen tiefsten Wahrheiten erkennen. Wenn er sagt, das Wort Sum, ich bin, könne kein Geschöpf, sondern nur Gott von sich aussprechen, weil es der Creatur gezieme von sich selbst zu zeugen: non sum, wie Johannes der Täufer, als er gefragt wurde, ob er der Christus sey, demüthig antwortete: non sum; wenn er sagt: Was in Gott ist ein Wirken, das soll in mir seyn ein Leiden, was in Gott ist ein Sprechen, das soll in mir seyn ein Hören, was in Gott ist ein Bild, das soll in mir seyn ein

Schauen (fol. 293): dann muß hierin nur ein reiner Ausdruck des christlichen Akosmismus erkannt werden, welcher dem Menschen die Autonomie, das Seyn in sich selber und aus sich selber absprechen muß, welches nur Einem, nemlich dem Schöpfer, zugesprochen werden kann. Die Seele soll ganz von Gott durchschienen seyn, aber sie soll seyn wie ein Vollmond, der sein Licht von der Sonne bekommt. Die Seele ist ein Wort Gottes, aber kein selbstlautendes, sondern ein mitlautendes Wort. Im Anfang war das ewige Wort, welches ist der Sohn Gottes, der selbst Gott ist, und zu diesem Hauptworte soll die Seele seyn ein Beiwort, und nehmen ihre Seligkeit, da Gott selig ist (fol. 288). Und daß wir allezeit bei diesem Wort müssen seyn ein Beiwort, dazu bittet er, daß der Vater und dasselbe Wort und der heilige Geist uns verhelfen mögen. In der Einigung mit Gott wird der Geist so in das Wesen der Gottheit gezogen, daß da nicht scheinet denn ein einiges Wesen, wiewohl doch zwei Wesen da sind (fol. 273).

Diese reinen Offenbarungsideen kehren oft zurück bei den Schülern Eckart's, besonders bei Suso und Tauler, und sie reden oft davon, wie nützlich es einem Menschen sey, der zu einer göttlichen Beschauung und einem gottseligen Leben gelangen will, daß er gründlichen Unterscheid wisse. Was bei Eckart angedeutet ist, findet bei diesen eine weitere Ausführung, und da das praktische und kirchliche Interesse bei ihnen stärker vorwiegt, als bei Eckart, ist ihr Offenbarungsbewußtseyn auch bestimmter. Sie haben eine deutlichere Ahnung von der Einheit des Mysteriums und der Offenbarung, ohne daß der Widerspruch doch gelöst würde, weil sie das mystische Princip nicht zu überwinden vermögen, sondern immer wieder in dieses überschlagen. Die Lehre vom gründlichen Unterschiede ist ausführlich entwickelt in Suso's Büchlein von der ewigen Weisheit, wo die Weisheit in einem Gespräche mit ihrem Schüler Suso ihn über den Weg der Wahrheit aufklärt.

Diese merkwürdige Schrift enthält dieselben allgemeinen mystischen Grundzüge, die wir oben dargestellt haben, nemlich die Lehre vom ewigen Nichts, und daß nur derjenige Mensch sich als ein seliges Wesen weiß, dem die Anderheit nicht hinderlich

ist, weil er Alles siehet in Einem. Bevor wir zu der Lehre vom gründlichen Unterschied übergehen, wollen wir erst ein Beispiel ihres mystischen Charakters anführen, welches zugleich eine interessante Vereinigung des Mystischen und des Logischen enthält, die an Eckart erinnert. Der Schüler, der noch an den sinnlichen Bildern haftet, vermag sich nicht zur mystischen Wesensschauung zu erheben, wozu die Weisheit ihn auffordert; denn, sagt er, ich sehe doch Berg und Thal, und Luft und Wasser und mancherlei Creatur: was sagst du denn, daß nur Eins sey? Da antwortet die Weisheit: Es sey denn, daß der Mensch zwei Contraria, das ist zwei widerwärtige Dinge verstehe in Einem mit einander, so ist nicht gut leicht zu reden mit ihm von solchen Dingen; verstehet er dieses aber, so ist er schon zur Hälfte getreten auf den Weg des Lebens. Darum ermahnt sie den Schüler das ewige Nicht und die zeitliche Gewordenheit in Einem zu fassen. Ewige Weisheit, ruft der Schüler aus, zwei Contraria in Einem ist ja nach aller Weise ein Widerwerfen der Kunst Logica! Ich und du, antwortet die Weisheit, bekommen einander nicht auf einem Zweige oder auf einem Platze; du gehst einen Weg und ich einen anderen. Deine Fragen gehen aus menschlichen Sinnen und ich antworte aus den Sinnen, die da sind über alles menschliche Gemerk. Du mußt sinnlos werden, willst du hinzukommen; denn mit Unerkennen wird die Wahrheit erkannt. Die speculative Logik der ewigen Weisheit endigt in einem mystischen Resultate, das sich bald am Schüler zeigt. Denn es geschah in denselben Zeiten eine viel große Aenderung in ihm. Es kam unterweilen dazu, daß er etwa oft zehn Wochen, oder minder oder mehr, so kräftiglich entwirket ward, daß ihm mit offnen Sinnen, in der Leute Beiwohnung und ohne die Leute, seine Sinne also entgingen nach eigner wirkender Weise, daß ihm überall in allen Dingen nur Eins antwortete, und alle Dinge in Einem ohne alle Mannichfaltigkeit dieses und jenes (pag. 300). Wie aber hier die mystische Einheit gelehrt wird, in der alle Bestimmtheit und alle Gegenständlichkeit zu Grunde geht, so wird an anderen Stellen die Offenbarungseinheit in gutem und gründlichem Unterscheid gelehrt. Denn die Weisheit macht kund, daß, alsfern die Creaturen von Ewigkeit

in Gott sind, sind sie dasselbe göttliche Leben, Wesen und einiges Ein; aber nach dem Ausschlag, da sie ihr eigen Wesen nehmen, da hat ein jegliches sein besonder Wesen ausgeschiedentlich mit seiner eignen Form, die ihm natürlich Wesen gibt. In diesem Ausflusse werden sie erst Creaturen und müssen ihres allmächtigen und ewigen Schöpfers eingeständig seyn; und die Form gibt jeglicher Creatur gesondert Wesen und geschieden sowohl von dem göttlichen Wesen als von allen anderen. Nimmt man nun die Creaturen, wie sie sich ewig in Gott gehalten haben, dann haben sie keinen gründlichen Unterschied, sondern sind dasselbige Eins, denn das Wesen der Creatur in Gott ist nicht Creatur. Aber die Creatürlichkeit einer jeglichen ist ihr doch edler und nützlicher, denn das Wesen, das sie in Gott hat; denn im ewigen Wesen, wo Alles Eins ist, ist der Mensch nicht unterschieden vom Steine; aber nach seinem gesonderten Wesen ist der Mensch die edelste Creatur (pag. 291—292).

Dieses Offenbarungsbewußtseyn der christlichen Mystiker legt sich besonders an den Tag in der ausdrücklichen Polemik gegen den Pantheismus, die in ihren Schriften öfter vorkommt und sich offenbar auf pantheistische Secten jener Zeit (die Brüder des freien Geistes) und deren praktische Verirrungen bezieht. Immer wird der Grundirrthum des Pantheismus darein gesetzt, daß er gründlichen Unterschied aufhebe und Gott und Creatur, Christus und Mensch confundire. Sie überwinden den Pantheismus in einzelnen siegreichen Treffen, aber da sie in ihrer eignen mystischen Natur das Princip des Pantheismus tragen, erwacht dieses wieder aufs neue, und ohne es selbst zu wissen, gerathen sie wieder in die Gewalt der Substanz. Welche scharfe und lichtreiche Gedanken aber sie über den Pantheismus gehabt, und wie sie im Geiste mit ihm gerungen und gestritten haben, um sich nicht das theure Kleinod der Offenbarung rauben zu lassen, davon wollen wir nur einige Beispiele anführen. Das merkwürdigste findet sich bei Suso.

Es wird nemlich berichtet, daß einesmals an einem lichten Sonnentage, als der Schüler der Weisheit in sich eingekehrt saß in stiller Betrachtung: da begegnete ihm in der Fülle seines Gemüthes ein vernünftiges Bilde, das war subtil an Worten,

aber ungeübt an Werken und ausbrüchig in florirender Reichheit. Der Schüler hub an und sprach zu ihm also: Wannen bist du?

Ich kam nie dannen.

Sag an, was bist du?

Ich bin nicht.

Was willst du?

Ich will nicht.

Dies ist ein Wunder. Sag mir, wie heißest du?

Ich heiße das namlos Wilde.

Wohl magst du heißen das Wilde, denn deine Worte und Antworten sind gar wilde. Sage mir aber: Worauf bist du ausgegangen? worauf zielest du und wo landest du?

In lediger Freiheit.

Auf die nähere Frage des Schülers erklärt nun das Wilde, ganz übereinstimmend mit den praktischen Grundsätzen, die den Brüdern des freien Geistes zugelegt werden, worin die vollkommene Ledigkeit und Freiheit bestehe. Die reine Freiheit ist eine solche, in welcher der Mensch lebt nach allem seinem Muthwillen, sonder Anderheit, ohne allen Anblick in Vor und Nach. Eine ledige Freiheit verachtet alle Dinge und spricht allen Unterschied ab. Denn wenn der Mensch in seinem ewigen Nicht zunicht ist worden, weiß er von Unterschied nichts, sondern nimmt Alles im Grunde, wo es Eins ist. Der Schüler antwortet, Alles sey wohl Eins im Grunde, aber es sey nicht allein im Grunde, sondern sey auch in sich selber ein creatürliches Icht hier außen, und nach dem so muß man es nehmen und guten Unterschied haben. In der Wahrheit ist Nichts, das Geschiedenheit haben möge von dem einfältigen Wesen, weil es allen Wesen Wesen gibt, wohl aber Unterschiedenheit also, daß das göttliche Wesen nicht ist des Steines Wesen, noch des Steines Wesen das göttliche Wesen, noch keine Creatur der anderen. Also besteht auch die Unterschiedenheit in der Freiheit, denn die wahre Freiheit ist eine wohlgeordnete Freiheit, wo aber Ordnung ist, da ist Unterschied, und was ohne Unterschied und Ordnung ist, das ist böse. Der Mittelpunct in der Freiheitstheorie des Wilden ist, wie sich von selbst versteht, die pantheistische Einheit Gottes und des Menschen, und um diese gegen die Einwendungen des Schü-

lers festhalten zu können, beruft es sich darauf, daß Christus von Natur der eingeborne Sohn Gottes sey. Was nun Christo gegeben ist, das ist auch dem Menschen gegeben, und wie der eingebohrne Sohn nicht wiedergeboren wird, so bedarf der Mensch auch nicht der Wiedergeburt, sondern ist unmittelbar Eins mit Gott und wirkt dasselbe, was Christus wirkt. Auch in diesen Aussprüchen erkennt der Schüler die wilde, ungeordnete Vernunft, die wohl große Aehnlichkeit hat mit dem wahren Licht, aber doch falsch ist, weil sie nicht unterscheidet zwischen Natur und Gnade. Denn wir Menschen sind nicht der natürliche Sohn, und unsere Gebärung heißt eine Wiedergeburt, denn was Christus von Natur ist, kann der Mensch erst werden von Gnaden. Durch solche gründliche, lichtreiche Antworten wird das Wilde überwunden und muß entweichen. Dir und Deinesgleichen, ruft der Schüler ihm zu, gebricht es am allermeisten an gutem Unterschied vernünftiger Wahrheit, ohne welchen man nicht gelangen kann zu einem seligen Leben (pag. 310 f.).

An einer anderen Stelle sagt Suso, daß der Mensch, wenn er angefangen hat sich fröhlich aufzuschwingen über Zeit und Raum, auf einen Punct komme, der, geistlich gesprochen, einem tiefen Meere vergleichbar ist, darinnen Viele ertrinken. Denn so sich das vernünftige Auge aufzuthun beginnt, und der Mensch einen Einblick gethan hat in das gegenwärtige Nun der Ewigkeit, und die geschaffene Vernünftigkeit beginnt der ewigen ungewordenen Vernünftigkeit einen Theil zu verstehen in sich selbst und allen Dingen, so findet er, daß er zuvor war wie ein Armer, Dürftiger, der zumal blind und ohne Gott war. Nun aber dünkt es ihn, daß er voll Gottes sey, und daß Nichts sey, das Gott nicht sey, und daß Gott und alle Dinge ein einiges Ein seyen. Und er greift die Sache zu geschwindiglich an in einer unzeitigen Weise und meint, er hätte es schon ergriffen; er wird in seinem Gemüthe florirend, wie ein aufgährender Most, der noch nicht zu sich selber gekommen ist; und es entfallen ihm alle Dinge, es sey Hölle oder Himmelreich, Teufel oder Engel, in ihrer eigenen Natur genommen; auch Christi gelittene Menschheit verachtet er, wenn er nur Gott darin begriffen; und die Sachen sind ihm noch nicht zu Grund zu erkennen worden, nach

ihrem Unterschied, nach ihrer Bleibniß und nach ihrer Vergänglichkeit. Solchen Menschen geschieht wie den Bienlein, die den Honig machen; so sie zeitig werden und des ersten ausstürmen aus den Körben, so fliegen sie in verirrter Weise hin und her, und wissen nicht wohin; etliche mißfliegen und werden verloren, aber etliche werden ordentlich wieder eingesetzt (pag. 139).

Auch die deutsche Theologie redet von einem falschen Lichte, welches die Aehnlichkeit mit dem göttlichen Lichte lügt, aber sich selbst und Andere betrügt, weil es meinet, es sey Gott, und ist nur Natur. Und da Gott ist über alle Dinge, frei, unbeweglich, keines Dinges bedürftig, und da Gott ist über Gesetz und Gewissen, so spricht das falsche Licht: Siehe, also will ich auch seyn! Je gleicher Gott, je besser, und darum will ich Gott gleich seyn und will auch Gott seyn. Und es nimmt sich nun dessen an, das Gott zugehöret, und zwar nicht dessen, das Gottes ist, als er Mensch ist oder ist in einem vergotteten Menschen, sondern es nimmt sich dessen an, das Gottes ist und ihm zugehöret, als er Gott ist ohne Creatur in Ewigkeit. Und das falsche Licht meinet, es sey billig und recht, daß ihm alle Creaturen dienen und unterthan seyen. Und da Gott in Ewigkeit ist ohne Leid, Leiden und Betrübniß, und lässet ihm mit nichten schwer oder leid seyn um Etwas, was da ist oder geschiehet: so will auch das falsche Licht kein Leid, Leiden und Betrübniß, und spricht, es sey über Christi leiblich Leben gekommen und sey unleidentlich und übernatürlich, als Christus war nach der Auferstehung, und viel andere wunderliche falsche Irrthümer, so hieraus folgen und entstehen (cap. 38).

Dieselben Irrthümer werden von Tauler bestritten. Er spricht von falschen gottschauenden Menschen, welche lehrten, daß die geistlichen Naturen müßten zunichte gehen und so ledig werden, wie sie waren, als sie nicht waren, das ist, als sie eins mit Gott, unerschaffen waren. Wäre aber dieses möglich, sagt er, dann wäre die Creatur weder heilig noch selig, nicht mehr denn ein Stein oder ein Stück Holz. Ohne unsere eigenen Werke, Liebe und Gott-Erkennen können wir nicht selig werden, Gott aber wäre selig, und ist selig, wie er ewig war, und dies diente uns zur Besserung nichts. Hierum ist die Ledigkeit

allezeit ein Betrug, und die falschen Geister, die hierinnen lügen und leben, sind also subtil, daß man sie nicht überwinden kann; ja sie sind den verdammten Geistern nicht ungleich, denn diese haben weder Lust noch Liebe, noch Erkennen, weder Andacht noch Danken und Loben, denn sie sind ewiglich verdammt (Pr. 1. B. 243).

Wäre es nun genug das Grundgebrechen eines Systems im Allgemeinen erkannt zu haben, um es damit auch wirklich überwunden zu haben, dann hätte auch die christliche Mystik sich völlig gereinigt vom Pantheismus, oder mit andern Worten, sie wäre nicht Mystik. Aber der Kampf gegen den Pantheismus ist hier mehr ein Kampf ad extra, denn ad intra. Der Pantheismus wird bekämpft, insofern er außerhalb des mystischen Subjects auftritt und seine abschreckende Consequenzen unmittelbar gegenständlich werden, aber im eignen Geiste des Mystikers ist die geheime Wurzel nicht vernichtet. Es ist eine Erscheinung, die sich auf allen Gebieten des geistigen Erkennens wiederholt, daß ein einseitiges Princip mit den schärfsten und glücklichsten Waffen, ja auf Leben und Tod bekämpft werden kann, so lange es sich als ein Gegenstand außer uns präsentirt, dessen ganze Schattenseite deutlich zu Tage liegt. Aber in unserer inneren Gedankenwelt geben wir uns dennoch nicht selten seinen geheimen Inspirationen hin, uns sicher wähnend, weil wir ja den Feind außer uns bekämpft haben; und dieser unbewußte Widerspruch, der sich selbst in das reinste wissenschaftliche Bewußtseyn leicht hineinschleicht, ist für die Mystik nicht ein Zufälliges wie für die Wissenschaft, sondern eine nothwendige Folge ihres Wesens. Aus diesem Gesichtspuncte muß auch der Streit beurtheilt werden, welcher nach dem Tode Ruysbroock's über die Reinheit seiner Lehre geführt wurde. Der Pariser Kanzler Gerson bezeichnet Ruysbroock's Lehre als ketzerisch und führt aus der Schrift vom geistlichen Hochzeitsschmuck eine Anzahl offenbar pantheistischer Stellen an. Ruysbroock's Apologet, Johann von Schönhofen, setzt diesen eine Reihe anderer Stellen entgegen, die mit dem Pantheismus in offenbarem Widerspruch sind. An der Mystik können nemlich immer zwei entgegengesetzte Seiten hervorgekehrt werden. Ruysbroock selbst polemisirt an vielen Stel-

len stark gegen den Pantheismus. Er spricht von Ketzern, welche sagen: „Als ich stund in meinem ewigen Grunde, da hatte ich keinen Gott, sondern was ich war, das wollte ich, und was ich wollte, das war ich. Ich hoffe nicht, liebe nicht, vertraue nicht; ich kann weder beten noch anbeten, denn ich gebe Gott keinen Vorzug vor mir. Es ist kein Unterschied der Personen in Gott, nicht Vater, Sohn, noch heiliger Geist. Es ist nur ein Gott und mit ihm bin ich eins, dasselbe Eine, das er selbst ist; mit ihm habe ich Alles geschaffen; ohne mich ist nichts" [1]. Da mehrere dieser Sätze, die hier ketzerischen Secten zugelegt werden, sich fast wörtlich bei Eckart finden, so könnte es scheinen, als wären Eckart und Ruysbroock grundverschieden, als habe Eckart doch im Grunde der Secte der freien Brüder angehört, Ruysbroock aber habe auf ächt kirchlichem Grunde gestanden. Allein wir haben oben Stellen aus Eckart angeführt, welche das ganz Entgegengesetzte jener Ketzereien enthalten, und gesehen, daß Eckart selbst seine Lehre vom Pantheismus scheidet. Andererseits ist es leicht aus Ruysbroock Stellen anzuführen, welche aussagen, daß der menschliche Geist sich so in die abgründige Klarheit göttlichen Wesens verliere, daß er nicht mehr könne gefunden werden, weil in dieser Klarheit weder sey Anfang noch Ende, weder Zeit noch Ort, weder Weg noch Steg, und daß die Seele nach ihrem ewigen Wesen nicht verschieden sey von dieser göttlichen Klarheit selbst. Und eben wegen solcher Aussprüche ist Ruysbroock schon frühe verdächtigt worden, als habe er jener freigeistigen Secte angehört.

Wir gehen jetzt weiter in der Betrachtung des Offenbarungsbewußtseyns der Mystiker und ihrer geistreichen Anticipationen der neueren theologischen Speculation. Betrachten wir näher die Auffassung des christlichen Dogma's, so finden wir eine höhere Stufe des theologischen Erkennens durch die Mystik eingeleitet. Dieser Fortschritt und Wendepunct im Entwickelungsprocesse des Dogma's läßt sich unseren obigen Andeutungen zufolge so bezeichnen, daß die freie, immanente Auffassung des Dogma's sich hier geltend macht im Gegensatze zum schola-

[1]) Engelhardt, Johannes Ruysbroock. pag. 226.

stischen Supranaturalismus, wo das Dogma noch als eine fremde, undurchdringliche Positivität dem Geiste gegenübersteht. Der Gedanke von der Immanenz Gottes, der in seiner Trennung vom Offenbarungsbewußtseyn zum Pantheismus führen mußte, mußte in den Regionen der Offenbarung zu einer Anschauung führen, in welcher wenigstens die Keime gegeben sind zu jener tieferen, speculativen Auffassung von der Persönlichkeit Gottes, als derjenigen, welche die Persönlichkeit des Menschen als ihr eignes Moment in sich enthält.

Betrachten wir so das erste Fundamentaldogma der Offenbarung, das Dogma von der Schöpfung, und fragen wir nach dem Grunde und dem Warum der Schöpfung, dann erhalten wir vom kirchlichen Bewußtseyn die Antwort, daß keine blinde Nothwendigkeit, sondern nur Gottes freie Liebe und Güte die Welt hervorgebracht habe, und daß der Mensch als die vernünftige Creatur eigentlicher Gegenstand dieser Liebe und Endzweck der Schöpfung sey (causa finalis creationis). Dieser Gedanke vom Menschen als dem Mittelpuncte des Universums und unendlichem Zwecke Gottes wird auch der Mittelpunct der mystischen Creationslehre, wie dies schon aus dem Principe der unendlichen Subjectivität natürlich hervorgeht. Der Personalismus, der mit dem Verhältnisse der unendlichen Liebe gegeben ist, wird in kräftigen Zügen ausgesprochen. Die Liebe ist das Lebenselement wie des Schöpfers, so auch der Creatur. Der Mensch gewinnt nur sein Leben, indem er es einsetzt aus Liebe, und der Proceß der Liebe wird zugleich aufgefaßt als ein Vernichtungs- und Verbrennungsproceß des stoffartigen, des finstern und egoistischen Theils der menschlichen Natur. Wenn aber die Mystik, übereinstimmend mit der kirchlichen Theologie, lehrt, daß die Welt durch die Güte und Liebe Gottes hervorgebracht und erhalten werde, so stellt sie sich doch in der Weise, in der sie es thut, in einen Gegensatz zur kirchlichen Theologie, indem sie jene Güte und Liebe nicht als den Ausdruck einer an Willkühr streifenden Freiheit, sondern als die Nothwendigkeit göttlichen Wesens denkt. Sie denkt sich das Verhältniß Gottes zur Welt nicht nur unter der Kategorie der Causalität, sondern der Substantialität. Oder deutlicher: für die Mystik existirt die Schö-

pfung und das hiedurch gesetzte Verhältniß Gottes und der Creatur nicht nur um des Menschen, sondern ebensosehr um Gottes Willen (deus creat *sibi* mundum), die Weltschöpfung ist unzertrennlich vom göttlichen Lebensprocesse selbst, und ebensowenig wie der Mensch Gott entbehren kann, ebensowenig kann Gott den Menschen entbehren. So lange nun die Idee der Persönlichkeit und der Liebe hier ernstlich festgehalten wird, gehört dieser Punct eben zu denjenigen, wodurch die Mystik in die speculative Idee des Christenthums einführt und die äußerliche Betrachtung einer traditionellen Theologie aufhebt. Diejenigen, welche die Mystik des Pantheismus anschuldigen, mögen diesen anderswo suchen, aber nicht hier. Denn ist die Güte nicht eine äußerliche, zufällige Bestimmung Gottes, sondern sein eigenstes Seyn, und ist es ferner das Wesen der Güte und Liebe das communicativum sui zu seyn, das eigne Selbst mitzutheilen an das Andere, so kann Gott nicht seyn ohne die Welt, und es ist dann nicht allein ein pantheistischer, sondern auch ein christlicher Satz, wenn gesagt wird: ohne Welt ist Gott nicht Gott. Aus diesem Gesichtspuncte müssen mehrere von den oben angeführten Eckartschen Aussprüchen beurtheilt werden. Begeistert von dieser substantiellen, wirklichen und nothwendigen Liebe, spricht Angelus Silesius das kühne Wort:

Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nun kann leben;
Werd' ich zunicht, er muß von Noth den Geist aufgeben!

Wird auf diese Weise die Liebe nicht nur in einem einseitig moralischen, sondern in metaphysischem Sinne genommen, als die innere nothwendige Lebensbewegung Gottes, der als geistige Liebe an sich selbst die Wurzel der Anderheit hat, dann kann dieser Gedanke der ewigen Liebe auf einen allgemeineren Ausdruck zurückgeführt werden, welcher die innere Lebensbewegung Gottes begrifflicher bezeichnet, nemlich auf den Gedanken der Offenbarung Gottes, und in diesem Gedanken findet die mystische Theologie den eigentlichen Grund der Schöpfung. Die Welt ist nur da, damit Gott offenbar werde. Am speculativsten ist dieses ausgeführt in der deutschen Theologie. Wo Wahrheit wirket und will, da ist ihr Wollen, Begierde und Werk um keiner anderen Ursache, denn daß Wahrheit erkannt und offen-

bar werde (cap. 24). Aber das Eine und Beste hat müssen einen Gegenwurf haben, daraus dasselbe, so viel möglich, erkannt wurde. Solches war und ist aller Creaturen Wesen, daß Gott in ihnen offenbar und erkennbar sey. (Deutsch. Theol. Etliche Hauptreden und Sprüche.) Der ewige Wille ist ursprünglich und wesentlich in Gott ohne alle Werke und Werklichkeit. Allein der Wille wäre vergebens, so er keine Wirkung hätte. Dies aber mag ohne Creatur nicht geschehen, und dieweil nun Gott ohne Creatur wirklich und beweglich nicht zu wollen vermag, darum will er's thun in und mit den Creaturen (cap. 49). Hiedurch löst sich dem Verfasser die Frage, warum Gott den freien Willen erschaffen habe, damit nemlich der unerschaffene Wille in ihm offenbar werde. Das Eine kann sich nur zu erkennen geben im Mannichfaltigen, das Unendliche im Endlichen. Dieser Offenbarungsbegriff kann pantheistisch seyn, und es ist ganz in der Ordnung, daß wir Stellen finden, welche auszusprechen scheinen, daß Gott erst als menschliches Ich Bewußtseyn gewinne. Wie Fichte Gott das Selbstbewußtseyn absprechen zu müssen glaubte, weil das Selbstbewußtseyn unzertrennlich ist von der Reflexion und der Beschränkung, welche er nicht mit dem unbedingten Wesen der Gottheit zu vereinigen wußte, und wie es ein nothwendiges Ergebniß seiner Lehre war, daß, wenn von einem göttlichen Selbstbewußtseyn die Rede seyn solle, dieses nur als das ideale Wissen der Menschheit, als sittliches und religiöses Ich existiren könne, weil hier erst das unbedingte Wesen der Gottheit in die Schranken der Reflexion und der Endlichkeit eingetreten sey: so liegt derselbe Gedanke allen hieher gehörigen pantheistischen Aussprüchen der Mystik zu Grunde. So beschäftigt die deutsche Theologie sich mit der Frage, ob man Gott Affecte zulegen möge, wie Trauer, Leid, Mißfallen, Betrübniß und dergleichen. Nun soll man merken: Gott als er Gott ist, so mag weder Leid oder Betrübniß oder Mißfallen in ihn kommen, und doch wird Gott betrübet um des Menschen Sünde. Und dieweil dies nicht geschehen mag in Gott ohne Creatur, so muß es geschehen, da Gott Mensch ist, das ist in einem vergotteten Menschen. Siehe, da ist die Sünde Gott also leid und verdreust ihn also sehr, daß Gott allda selbst

wollte gemartert werden und leiblich sterben, auf daß er eines Menschen Sünde damit vertilgen möchte. Daher kam, entstunde und war Christi heimliches Leiden, davon Niemand sagt oder weiß denn allein Christus, und darum heißt es und ist heimlich. Es ist auch eine Eigenschaft Gottes, die er haben will und ihm wohlgefället in einem Menschen, und ist wohl Gottes Eigenschaft, denn es gehöret dem Menschen nicht zu, und er vermag es nicht (cap. 35). Wir gehen hier nicht ein auf eine specielle Erläuterung dieser Stelle; die relative Gültigkeit dieses Ausspruchs auf dem Gebiete des Christenthums und namentlich auf dem Gebiete der Christologie wird übrigens kein christliches Denken verkennen können.

An anderen Stellen leuchtet die christliche Offenbarungsidee bestimmter hervor. Gott als Gottheit gehöret nicht zu weder Wille, noch Wissen noch Offenbaren, weder dies noch das, das man nennen, reden oder denken mag, aber Gott als Gott gehöret zu, daß er sich selbst eröffne, bekenne und liebe, und sich selbst ihm selber offenbare, und dies noch Alles in Gott, und noch Alles als ein Wesen und nicht als ein Wirken, dieweil er ohne Creatur ist, und in dieser Offenbarung wird der persönliche Unterschied (oder der Unterschied der Personen). Aber da Gott als Gott Mensch ist oder da Gott lebet in einem göttlichen und vergotteten Menschen, so gehöret Gott Etwas zu, das sein eigen ist und ihm allein zugehöret und nicht den Creaturen, und ist in ihm selbst ursprünglich und wesentlich, aber nicht förmlich und wirklich. Aber Gott will dasselbige geübet haben, denn es ist darum da, daß es geübet und gewirket werden soll, und was sollte es anders? Sollte es müßig seyn, was wäre es dann nütze? Denn was nirgend zu nütze ist, das ist umsonst und vergeblich, und das will Gott oder die Natur nicht. Weil nun Gott dasselbe geübet und gewirket haben will und aber das mag ohne Creatur nicht geschehen, so muß und soll es also seyn; ja sollte weder dies noch das seyn, oder wäre kein Werk oder Wirkung und dergleichen, was wäre oder sollte auch Gott selber? (cap. 29.)

Dieses Apperçu enthält auf einmal die für alle wahre Theologie so wichtige Distinction zwischen Gottes Selbstoffenbarung

und seiner Offenbarung an die Welt (manifestatio ad intra und ad extra), aber zugleich die Nothwendigkeit und Unzertrennlichkeit der letzteren von der ersteren. Gottes Weltoffenbarung ist Moment seiner Selbstoffenbarung. Die äußere Offenbarung ist die Evolution der inneren; die innere ist die Involution der äußeren, und nur mittelst der freien Entäußerung an die Welt gewinnt Gott das tiefste In-sich-selber-seyn, sein Seyn in wirklicher Liebe und im Wissen derselben. Wer, von einem einseitigen Theismus ausgehend, diesen Satz nicht anerkennt und die ewige Copula der Weltoffenbarung und der Selbstoffenbarung zerreißt, möge selbst zusehen, wie er den Glauben an eine unwesentliche, unnöthige und unwahre Offenbarung rechtfertigen könne. Gott aber vollzieht die nothwendige Verwirklichung seiner ewigen Herrlichkeit mittelst der Welt, damit sein eignes Bild ihm zurückstrahle aus dem Anderen seiner selbst. Soll aber Gott sich in der Welt gegenständlich werden, dann muß in der Welt als dem Negativen oder als Nicht-Gott ein Punct gefunden werden, welcher, der creatürlichen Negativität ohngeachtet, identisch seyn kann mit Gott, damit Gott, der sich selbst suchet, sich auch finde, anschaue, wisse, liebe und besitze im Anderen. Dieser unendliche Offenbarungsfocus ist nach der einstimmigen Lehre der Mystiker die Seele. Diejenigen, welche das Wesen der Seele gründlich bedenken wollen, werden, wie Eckart sagt, an einigen Puncten nicht wissen, wo sie Unterschied setzen sollen zwischen ihr und Gott. Sie ist der Punct, wo das Geschaffene und das Unerschaffene Eins wird, wo die endliche Welt, das getheilte Stückwerk in die ungetheilte Vollkommenheit in Gott zurückkehrt. Das ganze Universum kann Gott nicht fassen; nur in der Seele kann Gott Gott seyn. Gott hat keine Creatur, die also weiten Begriff habe, da er seine Macht und den Grund seines Wesens also vollkommen einschreiben möge oder eingießen, als in der Seele (Tauler Pr. I, 96). Der Adel der Seele aber liegt in der idealen Natur des Selbstbewußtseyns und der Freiheit, im Denken, welches der Seele Substanz ist. Durch das Erkennen wird die Seele göttlicher Natur theilhaft. Denn Gottes Erkennen, in welchem auch der Mensch erkennt, ist Gottes Wesen und Substanz. Wenn denn Gottes Erkennen mein Erkennen ist, dann ist auch

seine Substanz meine Substanz, und wenn seine Substanz meine Substanz ist, dann bin ich der Sohn Gottes (Eckart fol. 315). Der Mensch soll nur seine Herrlichkeit wissen und wollen um sie auch zu besitzen, und dieses Wissen und Wollen ist die Herrlichkeit selbst oder doch ihr eigentlicher Lebenspunct. Gott ist dem Menschen viel näher, sagt Tauler, als der Mensch sich selber ist. Aber wenn ich ein König wäre und wüßte es nicht, dann wäre ich kein König. So liegt alle unsere Seligkeit daran, daß wir wissen und kennen das höchste Gut im Himmel und auf Erden, welches ist Gott selbst. Gott ist auch gegenwärtig in Steinen, Bäumen und anderen Creaturen, aber sie wissen's nicht. Wüßten sie es, dann wären sie ebenso selig wie die Engel und die Menschen. In der Erkenntniß hat Gott ein seliges Spiel mit der Seele und bereitet ihr die edelste Speise. Denn je mehr sich Gott ihr zeiget und offenbaret, je mehr hungert sie nach der Gottheit, und je mehr sie nach der Gottheit hungert, je mehr gelüstet Gott den leeren Grund zu erfüllen. Und es ist hier ein unendlicher Cirkel, in welchem das Erkenntniß in dem Erfüllen hungerig und in dem Hunger erfüllt wird (Medulla animae, cap. 12).

Dieser unendliche Proceß der Selbstobjectivirung, des Suchens und Findens, des Gebens und Empfangens ist nun das Leben sowohl Gottes wie der vernünftigen Creatur. Gott macht sein eigen Wesen creatürlich, aber der Ausgang der Creaturen aus Gott ist nur um des Eingangs Willen, und wie die Offenbarung einerseits Schöpfung ist, insofern Gott das von ihm selbst Verschiedene setzt, so ist sie andererseits Versöhnung, insofern der Unterschied in Einheit aufgelöst wird, und die Seele in der Erkenntniß und Liebe die Endlichkeit in die ideale Vollkommenheit zurückführt. Schöpfung und Versöhnung können also auch nach der Lehre der Mystik als das Spiel der göttlichen Liebe mit sich selbst aufgefaßt werden, ein Satz, der nicht nothwendig pantheistisch ist. Denn, wie die Mystik sagt, „Gott liebt sich nicht als Gott, sondern er liebt sich als das höchste Gut," das heißt, Gott liebt sich nicht in abstracter, einsamer Ichheit, sondern in seinem Reiche, oder mit andern Worten, er will nur sich selbst und sein eignes Daseyn, insofern er auch das Daseyn der Welt oder näher

der Seele will. Seine Selbstoffenbarung enthält also die Offenbarung an das Andere und dessen relative Subsistenz.

In diametralem Widerspruche mit ihrer Lehre von Gott als dem namenlosen und unterschiedslosen Einen setzt also die Mystik einen inneren Gegensatz im göttlichen Wesen und denkt die göttliche Liebe als die Vermittelung dieses Gegensatzes. Mit innerer Nothwendigkeit kommt sie hiedurch zur Trinitätslehre. Denn es ist der Gedanke von dem metaphysischen Gegensatze in Gottes Wesen und von der ewigen Versöhnung dieses Gegensatzes, welcher es nothwendig macht die göttliche Persönlichkeit als Trinität zu denken, wie denn auch die kirchliche Trinitätslehre nur vernünftig gedacht werden kann, wenn sie als Construction der verschiedenen Momente des göttlichen Selbstbewußtseyns, des theogonischen Processes, in welchem Gott sich ewig hervorbringt und findet, aufgefaßt wird. Die Frage nun, inwiefern der christliche Gottesbegriff in der Dreieinigkeitslehre der Mystiker zu seinem Rechte gekommen sey, beruht auf der näheren Bestimmung des Verhältnisses des Sohnes Gottes zur Welt, ein Punct, der für den christlichen Charakter einer jeden Trinitätslehre entscheidend ist.

Bleibt man nemlich stehen bei der oben angedeuteten Betrachtung und bestimmt man das Andere, den θεὸς δεύτερος, in welchem Gott sich gegenständlich wird, unmittelbar als die Welt, identificirt man so die Welt oder bestimmter den menschlichen Geist mit dem Sohne Gottes, dann streitet dieses gegen alle kirchliche Lehre, die zu allen Zeiten scharf geschieden hat zwischen dem Sohne, dem unerschaffenen Wesensbilde des Vaters, und der aus Nichts erschaffenen Welt. Aber wie jene Ansicht unkirchlich ist, so befriedigt sie auch nicht die Forderungen des Denkens, indem die im Begriffe der Persönlichkeit enthaltene Selbstobjectivirung Gottes nicht zu Stande kommt. Der objectivirte Gott kann nemlich nicht die Natur seyn, da diese ihrem Begriffe nach nicht-göttlich ist, weil subjectlos. Wenn nun Gott in der Natur vergebens sein anderes Selbst, sein Alter-Ego suchen würde, so scheint hingegen die Welt der endlichen Geister, das Reich der selbstbewußten Monaden als die wahre Gegenständlichkeit Gottes bestimmt werden zu können, weil Gott hier als

gewußter und gewollter aus unzähligen Puncten in sich selbst zurückstrahlen kann. Allein, wenn die endliche Geisterwelt unmittelbar als Sohn bestimmt wird, wird die Selbstobjectivirung nicht wirklich vollzogen. Jeder endliche Geist ist nemlich nur eine relative Offenbarung Gottes, welche durch alle anderen vervollständigt werden muß um den ganzen Gott zu offenbaren. Werden nun die relativen Geister, welche gleichsam einzelne Fulgurationen des göttlichen Wesens sind, zur Totalität zusammengefaßt, so fehlt dieser Totalität doch das eigentliche Centrum, nemlich das absolute Selbst. Im Acte der Selbstobjectivirung ist es ja nicht nur die göttliche Substanz, welche Gegenstand des göttlichen Anschauens werden soll, sondern es ist ebensosehr das unendlich Monadische, der ewige Wille, der seine Selbstbejahung sucht im Anderen. Wenn nun aber auch die ganze Mannichfaltigkeit der fragmentarischen Offenbarungspuncte zur Einheit zusammengefaßt wird, so wird in dieser Weltoffenbarung doch nur ein Stückwerk, aber kein ganzer Gott angeschaut. Die Einheit ist dann nur die substantielle Einheit des Geschlechts; Gott findet sich nur als den im Systeme ausgestückelten Weltgeist, nicht als den in sich reflectirten ewigen Logos, in dessen absolut weltfreiem Wissen und Wollen alle endliche Geister ihren subjectiven Einheitspunct finden, weil er das Medium ist, durch welches sie alle Gott sehen. Nur wenn Gott, der die Offenbarung seiner sucht, sich im Auge des ewigen Sohnes (dei filii, nicht nur filii dei) spiegeln kann, hat er seine wirkliche Selbstoffenbarung gefunden, wie er denn auch im menschlichen Geiste sich nur finden kann, wenn er sich in diesem nicht nur findet als das substantielle Leben, sondern als subjectiven, persönlichen Mittelpunct, als die Seele der Seele. In der Selbstobjectivirung ist es also hauptsächlich das Subject, welches sich verdoppeln muß, und als Object nicht aufhören darf Subject zu seyn. Ist darum das Daseyn der Welt allerdings nothwendig, damit Gott offenbar sey, so ist dieses doch keine unmittelbare, sondern nur eine mittelbare, secundäre Nothwendigkeit. Oder mit anderen Worten: die Welt kann nicht gedacht werden als das erste Negative in der Selbstoffenbarung Gottes. Die erste Anderheit im göttlichen Wesen ist der Sohn, welcher selbst Gott ist. Die

Welt aber ist das Andere des Sohnes (Alterum dei filii) und setzt den Sohn voraus als ihr ewiges Prius. Nur durch seinen Sohn tritt Gott in Verhältniß zur Welt, wie er auch nur die menschliche Seele liebt in der Liebe, in welcher er den Sohn liebt.

Aber indem das Daseyn der Welt gesetzt wird als vermittelt durch den Sohn, muß andererseits die Offenbarung des Sohnes ebensosehr als durch die Welt vermittelt gesetzt werden, und jene Betrachtung, welche lehrt, ohne Welt sey Gott nicht Gott, erhält hier ihre nothwendige Gültigkeit. Die Schöpfung und die Menschwerdung des Sohnes können nicht außerhalb des trinitarischen Processes fallen, so gewiß als Gottes manifestatio ad extra und ad intra nur Momente desselben Begriffes sind. Der Satz: ohne Welt ist Gott nicht Gott, erhält christliche Bedeutung, wenn er vom Standpuncte der Trinität ausgesprochen wird und den Sinn hat, daß ohne Welt der Sohn Gottes seinem Begriffe nicht entsprechen würde. Soll nemlich die innere Selbstunterscheidung Gottes eine reale seyn, soll es Ernst seyn mit der Anderheit in Gott, so muß der Sohn in seiner Wesenseinheit mit dem Vater zugleich wesentlich verschieden seyn vom Vater, das heißt, er muß auf einmal göttliche und nicht-göttliche, d. h. kosmische Natur haben. Er muß nicht nur der Eingeborne des Vaters, sondern auch der Erstgeborne der ganzen Schöpfung (Kol. 1, 15), nicht blos Gott, sondern auch Mensch seyn. Es würde sonst die Anderheit nicht zu ihrem vollen Rechte kommen, das Verhältniß der Objectivität zwischen Vater und Sohn wäre kein im höchsten Sinne reales. Als θεὸς δεύτερος kann der Sohn sich nur offenbaren mittelst der Anderheit göttlicher Natur; es muß eine creatürliche Welt gesetzt werden als das Andere des Sohnes, die ihm aber eben deswegen zugehört und ihn zum Principe hat. Was also aus einem Gesichtspuncte Schöpfung ist, Hervorbringung einer Welt, die wesentlich verschieden ist vom Sohne Gottes, ist, aus einem anderen Gesichtspuncte angesehen, die ewige Menschwerdung des Sohnes. In der menschlichen Natur, welche capax dei ist, kann der Sohn offenbar werden als die persönliche Weltseele, als das innerste Selbst des Universums, ihr Versöhner und Mittler, und da er in dieser seiner Welt-Natur nicht aufhört göttliche

Natur zu haben, welche ihm als dem ewigen Wesensbilde des Vaters zugehöret, so ist er das wahre, persönliche Nicht-Ich, welches der Vater sucht. Erst dann kann die Liebe des Vaters zum Sohne als eine reale Liebe gedacht werden, wenn er in ihm nicht nur seine eigne göttliche Natur liebt, sondern zugleich eine andere Natur, wenn er seinen Eingebornen liebt als den Erstgebornen der Schöpfung und in ihm die ganze Welt, das ganze in ihm verfaßte System erschaffener Geister. Es ist ein bedeutungsvoller Zug in Dante's Paradies, wo die Beschauung der Dreieinigkeit dem seligen Blicke aufgeht, daß mitten im leuchtenden Kreise der Dreieinigkeit ein kleineres Bild sich findet, welches als das Bild des Menschen erkannt wird. Der dreieinige Gott kann nicht den Menschen entbehren. Gott kann nicht den Gedanken seines eignen Ichs vollziehen ohne damit auch den Gedanken des Menschen zu vollziehen, als des negativen, endlichen Puncts, der in seiner Gegenständlichkeit seyn muß, damit diese eine wirkliche Anderheit sey.

So hat die christliche Speculation in der Bestimmung des Verhältnisses des Sohnes Gottes zur Welt zwei Einseitigkeiten zu überwinden. Die eine ist die pantheistische Vermischung der Welt und des Sohnes, der speculative Monophysitismus, die andere die abstracte Trennung, der speculative Nestorianismus, welcher die Welt ausschließt von der ewigen Natur des Sohnes und keine ewige, sondern nur eine historische Menschwerdung kennt, nicht bedenkend, daß die zwei Naturen dem Sohne von Ewigkeit zugehören müssen und daß die Idee des Menschengeschlechts als des Reiches des Sohnes unzertrennlich ist von ihm, dem Haupte (Kol. 1. Ephes. 1). Wie verhält sich nun die Mystik zu diesen Bestimmungen? Es liegt in ihrer Natur, daß sie nicht selten in die pantheistische Vermischung des Sohnes und der Welt hineingeräth, aber die Anderheit kommt doch auch zu ihrem Rechte. Wenn Eckart sagt, daß der Sohn ausgeflossen sey aus der Natur des Vaters und sey Eins mit ihm geblieben im Wesen, wir aber seyen ausgeflossen von den Personen (also von der in sich seyenden Trinität) und haben empfangen ein fremd Wesen, dann ist hierin die christliche Wahrheit ausgesprochen. Ganz in Uebereinstimmung mit der Entwickelung der

Scholastiker wird der Unterschied der Personen in der Trinität dargestellt. Der Sohn entspringt aus der Wurzel des Vaters, und dieses ist nicht ein Werk seines Willens oder Vorsatzes, sondern die Nothwendigkeit seiner Natur; denn indem Gott den Abgrund seines Wesens durchschaut, muß er sich aussprechen in Selbsterkenntniß, und diese Selbsterkenntniß ist die ewige Zeugung des Sohnes. Gott erkennt sich selbst im Sohne, aber der Erkannte und der Erkennende sind Eins. Indem der Vater ausgeht in den Sohn, geht er wieder in sich ein durch den heiligen Geist. Es ist ein ewiger Ausgang und ein ewiger Eingang. Der Vater entgießt sich nach minnereicher Mildigkeit des Willens in den Sohn und wiederum der Sohn ergießt sich nach Lieblichkeit des Willens in den Vater und das heißet eine wiederbiegige Liebe, das da ist der heilige Geist. (Eckart fol. 248. Tauler Pr. I, 91. Suso 159.) Suso geht in der Entwickelung der Dreieinigkeitslehre aus von dem Ausspruche eines alten Meisters, daß Gott, nach seiner Gottheit genommen, sey als ein weiter Ring, dessen Mittelpunct sey allenthalben und sein Umschwank nirgends; und er fügt eine bildreiche Betrachtung hinzu. Wenn Jemand mit einem Stein mitten in ein stillstehendes Meer würfe mit einem solchen Vermögen, daß das ganze bewegt würde, dann würde ein ungeheurer Ring im Wasser und aus diesem Ringe würde ein zweiter Ring; der erste Ring bedeutet den Vater, der zweite den Sohn; beide bringen einen dritten Ring hervor, der bedeutet den Geist beider. So bezeichnen die drei Kreise Vater, Sohn und heiligen Geist. In diesem tiefen Abgrund ist die göttliche Natur in dem Vater sprechend und gebärend das Wort heraus nach Persönlichkeit, innebleibend nach Wesenheit, das an sich nahm die natürliche Menschheit. Denn aus dem großen Ringe, der da bedeutet die Gottheit, fließen aus, nach bildreicher Gleichniß, kleine Ringlein, das sind die Seelen. Und wie im Ringe der Gottheit ist ein zirkeliges Wiederbiegen des Endes auf den Beginn, so hat auch die Seele oder vielmehr das Bild Gottes im vernünftigen Gemüthe allezeit ein Starren, einen Widerblick und ein Wiederbiegen auf ihren Ursprung (169. 158). Durch solche bildliche, gleichnißgebende Reden will Suso nur unserer Schwachheit zur Hülfe kommen um durch diese Bilder andere schlechtere Bilder aus der

Seele auszutreiben; denn in der Wahrheit ist dieses Alles bildlos und wird nur mit bildlosen Sinnen erfaßt. — In der begrifflichen Entwickelung der persönlichen Unterschiede in der Trinität enthält die Scholastik einen größeren Reichthum subtiler Distinctionen, aber das Eigenthümliche der Mystik in diesem Dogma ist darein zu setzen, daß sie die Schöpfung und die Menschwerdung Gottes als nothwendige Momente des trinitarischen Processes erfaßt hat, daß die Idee des Sohnes ihr unzertrennlich ist von der Idee der Welt. Gottes Sohn und die menschliche Seele stehen immer gleichsam mit einem Schlage vor der Beschauung. Es ist das Wesen des Vaters, daß er den Sohn gebäre, und es ist das Wesen des Sohnes, daß er geboren werde und daß ich in ihm geboren werde, und so ist es auch das Wesen des Geistes, daß ich in ihm verbrenne und in Liebe verschmelze (Eckart fol. 245). Das Kosmische, das Creatürliche ist also nothwendig zur Manifestation des Sohnes und des Geistes. In seinem ewigen Worte spricht der Vater alle Creaturen und in diesem Worte spricht er meine Seele und deine Seele. Der Sohn wird in der Seele geboren auf dieselbe Weise wie in Ewigkeit und nicht anders, und Gottes eigne Natur hanget daran, daß der Sohn in der Seele geboren werde; darum nöthigt und treibet er uns, daß wir ihm den Sohn gebären (fol. 260. 290. 304). Es ist nicht genug, daß der Sohn Gottes aus Maria geboren wurde, sondern täglich wird er geboren und soll geboren werden in jeder gläubigen Seele [1]. Es ist also die Bestimmung des Menschen das „Andere" zu seyn für die Offenbarung des Sohnes. Darum stellt die Mystik es auch als die höchste praktische Aufgabe, die tiefste Verpflichtung für den Menschen, daß die Menschwerdung des Sohnes in ihm vollzogen werde, daß er Gott Raum gebe in der Seele, daß er die himmlische Geburt nicht hindere. Da der Sohn nicht ohne die menschliche Natur ist, so kann Eckart ferner die kühne Behauptung aufstellen, daß der heilige Geist ebensowohl vom Menschen ausgehe, wie von Gott.

[1]) Diese Wendung findet sich häufig bei Tauler, besonders in seinen Weihnachtspredigten.

Denn da die vollständige Idee des Sohnes nicht verschieden ist von der Idee des ewigen Gott-Menschen, so muß der Ausgang des Geistes vom Sohne ebensosehr ein Ausgang von der menschlichen Natur seyn, wie von der göttlichen.

Es ist eine natürliche Folge des subjectiven Charakters der Mystik, daß eine ausführliche Entwickelung des Creations- und Trinitätsdogma als solchen hier keineswegs die Hauptsache ist. Ziel und Endzweck der Mystik ist ja nur das Leben in Gott, die subjective Einigung mit dem höchsten Gut. Hier ist kein Interesse für eine theoretische Construction des Universums; die Trinitätslehre wird nicht angewendet als Schlüssel zur Natur und Geschichte, wie bei den späteren Theosophen. Nur die Idee von der ewigen Menschwerdung des Sohnes hat ein bleibendes Interesse für das subjective Bewußtseyn der Mystiker. Dieser Gedanke von der ewigen Einheit göttlicher und menschlicher Natur wird der Betrachtung Mittelpunct für die Seele, deren einziges Trachten es ist diese Einheit praktisch zu verwirklichen und zu erleben. Von diesem Gedanken ist der Geist des Mystikers, ja seine ganze Individualität wie imprägnirt, und jeder andere dogmatische Gedanke verhält sich zu diesem wie ein Nebengedanke, der Bedeutung und Farbe nur erhält in Beziehung auf diesen. Gibt sich der Mystiker auch momentan einer objectiven Betrachtung hin, so liegt doch immer die Beziehung auf seine eigene Vergottung im Hintergrunde, und die Betrachtung springt plötzlich ab, um wieder auf dieses Hauptthema zurückzukommen.

Das Eigenthümlichste in dogmatischer Beziehung müssen wir deshalb in der Christologie suchen. Da jede mystische Betrachtung über das Wesen der Seele die Einheit menschlicher und göttlicher Natur zum Resultate hat, so sind die Schwierigkeiten verschwunden, mit welchen eine streng supranaturalistische Christologie behaftet ist. Die Idee Christi wird nun dem Menschen die allernatürlichste, denn nach seiner Idee ist jeder Mensch Christus. Aber indem dieser Gedanke ausgesprochen wird, tritt ein Wendepunct und ein Gegensatz ein zur kirchlichen Christologie. Die kirchliche Dogmatik, so wie sie theils in den Symbolen, theils in den Entwickelungen der Scholastiker hervortritt,

setzt die Einheit göttlicher und menschlicher Natur nur an einem isolirten Puncte in der Geschichte, in einem einzelnen Individuum; nun wird sie ausgesprochen als eine ewige Einheit, die an allen Puncten gegenwärtig ist. Das Eintreten Christi in die Geschichte gilt dem kirchlichen Bewußtseyn als ein absolutes Wunder, das Bewußtseyn der Gemeinde ist durchdrungen vom Gefühle ihres unendlichen Abstandes und Unterschiedes vom Gottmenschen; nun wird in Christo Nichts angeschaut, was nicht in der Idee der menschlichen Natur selbst gegeben ist, und anstatt seine unendliche Majestät und seinen Unterschied von Allen vorzustellen, wird jetzt der Gedanke vorherrschend, daß Christus der Erstgeborne sey unter vielen Brüdern. Dieses ist das Epochemachende der mystischen Christologie, daß sie die Wesenseinheit des Menschen mit Christo zum Mittelpuncte der Betrachtung gemacht hat.

Nach unserer leiblichen Geburt, sagt Tauler, sind wir Menschen wohl unterschieden von einander, aber in der ewigen Geburt ist nur ein Sohn Gottes. Denn in Gott ist nur ein Ursprung, ein Anfang, und darum sind nicht zwei Geburten, sondern nur eine Geburt, nicht zwei Söhne, sondern nur ein Sohn. Darum, sollst du ein Sohn seyn mit Christo, so mußt du ein ewiges Ausfließen seyn mit dem ewigen Worte (Pr. 1, 56). Die Identität der ewigen Geburt der Menschen mit der ewigen Geburt Christi wird nun näher gesetzt in der Allgemeinheit menschlicher Natur, alsfern diese in ihrer Reinheit genommen wird mit Ablegung alles Zufalls. Denn, aller individueller Verschiedenheit ohnerachtet, sind alle Menschen Eins in der einen menschlichen Natur, die ihrem Begriffe nach mit der göttlichen unauflöslich vereinigt ist, und, im Wesen angesehen, hat Christus keine andere menschliche Natur, als der niedrigste und elendeste Mensch. Nach der Natur sind alle Menschen mir gleich nahe, der mindeste wie der höchste, der thörichtste wie der weiseste, der Kaiser wie der Pabst; aber nach der Person sind sie von mir unterschieden. So ist auch die menschliche Natur unseres Herrn Christi mir so nahe wie ihm, und Alles was Christus hat nach seiner menschlichen Natur, das gehöret mir in derselben Natur. Aber wehe mir, wenn ich ihm in der Na-

tur gleich bin, in der Person aber mir selbst näher bin mit eigener Liebe und Eigensucht. Darum hat Mensch und menschliche Natur großen Unterschied. Als der ewige Sohn in der Fülle der Zeit menschliche Natur annahm, da nahm er sie nicht an sich nach diesem oder jenem Menschen, sondern er nahm an sich die freie, ungetheilte menschliche Natur. Willst du nun ein Sohn seyn, so mußt du von dir abscheiden Alles, was Unterschied in dir macht, und abthun Alles, was da ist ein Zufall der Natur. Wie wenn man einen Menschen nennet und ansiehet als Petrus oder Paulus, dann betrachtet man den Zufall menschlicher Natur. Du aber hüte dich, daß du dich nicht nehmest, als du dieser Mensch oder der bist, sondern nehme dich nach der Freiheit ungetheilter menschlicher Natur. Du sollst dich so wenig bekümmern um deine Person, wie du dich bekümmerst um den Sultan, der da lebet jenseits des Meeres. Wenn du dich dann nehmend bist in der Natur, die Gott geworden ist durch Annehmung des ewigen Worts, dann bist du auch ein Sohn des ewigen Vaters mit Christo. Wäre meine Seele nur so bereitet wie die Seele unseres Herrn Christi, dann wirkte der Vater in mir wie in seinem eingebornen Sohne und nicht anders. Denn diese Natur, die auch meine Natur ist, nahm der Sohn Gottes an sich und in der Natur zog er mich gänzlich in sich; wenn ich nun mit meiner Person zurückbleiben will, was kann er dafür? (Tauler Pr. 1, 56. 2, 21. Eckart fol. 251. 268.)

Durch diese Vertiefung der Seele in sich selbst macht sie sich frei vom Supranaturalismus der Kirchenlehre, Christus in uns wird der herrschende Gedanke und das religiöse a priori (ab interiori) macht sich geltend gegen das kirchliche a posteriori (ab exteriori). Dieses ist nicht nur das Verhältniß der Mystik zur Scholastik, sondern zum ganzen herrschenden Katholicismus. Wie löst sich nemlich dem Katholicismus die Hauptfrage der Kirche von der Gegenwart Christi in der Gemeine? Offenbar will der Katholicismus Christum nicht nur auf geistige, sondern auch auf sinnliche Weise festhalten; er will die Kirche zu einem universellen Abbilde machen von Christi sinnlicher, leiblicher Gegenwart auf Erden. Die universelle Form aber, in

welcher die Idee in sinnlicher Weise vorhanden ist, ist die Kunst; und der Katholicismus wird in seinem Cultus die Kunstreligion des Christenthums. In Bildern und Tönen wird Christus zur geistig-sinnlichen Gegenwart gebracht; sein Leib und Blut werden im Abendmahl als unmittelbare sinnliche Realitäten den Gläubigen dargeboten; in der Messe wird sein Opfer für die Sünde der Welt immer aufs neue vollzogen. Aber das gläubige Gemüth ist nur Zuschauer und Zuhörer, nicht Mitwirker in dem Processe, wodurch Christus in die Gegenwart hineintritt; Christus wird nur zur Schau gestellt, er bleibt ein Aeußeres und eine undurchdringliche Schranke stellt sich zwischen ihn und den Gläubigen. Im Gegensatze zu diesem exoterischen Cultus bilden die Mystiker einen stillen, esoterischen Geisterchor, der sich abwendet von der blendenden Bilderwelt und das unbildliche Wesen Christi in der menschlichen Natur selbst sucht. Wenn die Kreuzfahrer, getrieben von der exoterischen Tendenz des Katholicismus, auszogen um das heilige Land, als die theuerste Reliquie des Herrn, wiederzugewinnen, wenn die frommen Pilger eine Beruhigung darin fanden, das Land zu betreten, wo der Herr wandelte in den Tagen des Fleisches, weil sie meinten an diesen Orten seine Gegenwart auf eine reellere Weise erfahren zu können, als anderswo, so weiß die Seele nun in der unendlichen Gewißheit ihrer Erfahrung, daß sie selbst der einzige Ort sey, wo Christus gesucht werden solle, und daß er hier sey oder nirgends. Das itinerarium mentis der Mystiker ist das Gegenbild der Wallfahrten zum heiligen Lande; die mystische Wallfahrt ist nicht ein Ausgang, sondern ein fortgesetzter Eingang durch Vernichtung der Zeit und des sinnlichen Orts. Und wenn die Mystiker in der Nachfolge Christi in ihrer eignen Individualität die verschiedenen Momente der Geschichte Christi zu reproduciren suchten, so sind sie hierin das geistige Gegenbild zu den christlichen Märtyrern. Denn die Märtyrer treten hervor auf dem Schauplatze der Wirklichkeit und in einem äußeren Kampfe mit der Welt reproduciren sie die Leidensgeschichte auf sinnliche Weise durch das leibliche Leiden und den wirklichen Tod. Die Mystiker aber gehen nur darauf aus Christum zu reproduciren auf unsinnliche Weise; die Geschichte wird Idee und na-

mentlich wiederholt sich die Leidensgeschichte geistig als eine unsichtbare Reinigung, als das Absterben der Seele von der Welt der Sünde, von der Natürlichkeit und der Bildlichkeit.

So hat sich ein Gegensatz ausgebildet von einer esoterischen und exoterischen Betrachtung Christi, und die theologische Antinomie von Empirie und Idee, von dem historischen und dem idealen Christus, die sich so scharf ausspricht in unseren Tagen, regte sich schon in jener Zeit. Indem wir nun zur näheren Entwickelung dieses Punctes übergehen, müssen wir noch einmal einschärfen, daß unsere Mystiker sich in kein bewußt polemisches Verhältniß zum Dogma der Kirche stellen, daß sie vielmehr stets die Kirchenlehre voraussetzen und nur eine tiefere, praktische Aneignung dieser bewirken wollen [1]. Aber in dieser subjectiv-praktischen Aneignung kommt das religiöse und speculative a priori zum Durchbruch, und die Tradition muß der Idee weichen.

Der erste Schritt in der Entwickelung des idealen Christus ist in der heiligen Ueberlieferung selbst, der Unterscheidung einer esoterischen und exoterischen Betrachtung des Heilandes zu finden. Zum Evangelium Johannis mit seiner pneumatischen, mehr ewigen als historischen Auffassung des Heilandes, wo der Gedanke vom Leben in Gott und der Gemeinschaft mit Christo — er in uns und wir in ihm — im contemplativen Geiste immer aufs neue geboren wird, fühlen sich die Mystiker besonders hingezogen. Daß in diesem Evangelium der mystischen Contemplation ein bedeutender Anknüpfungspunct gegeben ist, kann nicht verkannt werden. Auch hier ist die Einheit der Seele mit Gott der Mittelpunct, auch hier ist es nur ein kleiner Inbegriff großer Ideen, der unmittelbar geschaut und ohne weitere Entwickelung

[1]) Tauler Pr. 2. B. 73: Kinder, ihr sollt nicht nach großen, hohen Künsten fragen. Gehet einfältig in euern Grund inwendig und lernet euch selber im Geist und in Natur erkennen, und fragt nicht nach der Verborgenheit Gottes, von seinem Ausfließen und Einfließen von dem Icht in das Nicht, und dem Funken der Seele in der Istigkeit, denn Christus hat gesprochen: Euch ist nicht Noth zu wissen von der Heimlichkeit Gottes. Darum sollen wir einen wahren, ganzen, einfältigen Glauben halten.

geistig wiederholt wird, ohne daß doch das Bewußtseyn selbst an dieser Wiederholung ermüdete, weil es von der verborgenen Fülle des Inhalts ergriffen ist. Der Eindruck, den es auf die Mystiker gemacht hat, zeigt sich in dem johanneischen Ton, der so oft ihre Rede von den göttlichen Dingen durchklingt. Das Evangelium Johannis hat alle mystische Geister der Christenheit gestimmt. In dieser contemplativen Stimmung, welche nicht den Heiland sucht im Getümmel der Welt, sondern ihn im Lichte der Ewigkeit schauen will, wie er sich denen offenbaret, die ihn lieben, schreitet die Mystik nun weiter. In der evangelischen Ueberlieferung finden sich Momente, wo der Unterschied des Esoterischen und Exoterischen im Factischen selbst zum Vorschein kommt. So ist die Gestalt Christi eine andere vor der Auferstehung und nach der Auferstehung. Nach der Auferstehung ist seine Gestalt verklärt, aber in dieser offenbart er sich nicht dem Haufen, sondern nur den Jüngern, wie er auch nur vor ihren Augen gen Himmel gefahren ist. Ein anderer Zug ist die Transfiguration, die Verklärung am Berge vor den Jüngern; nur denjenigen, die Alles verlassen haben um ihm zu folgen, zeigt er sich in seiner ewigen Glorie, dem Haufen aber, der in den Sorgen dieser Welt befangen ist, verhüllt er sein Wesen. Darum sollen wir auch die Welt verlassen und den Berg der Betrachtung, den geistigen Thabor ersteigen, wenn wir ihn nicht nur sehen wollen im sinnlichen Gewande der Erscheinung, sondern so wie er ist.

Christus selbst unterscheidet diejenigen, die draußen sind und nur die Lehre in Gleichnissen zu fassen vermögen, und die, denen es gegeben ist die Mysterien des Himmelreichs ohne Gleichnisse zu fassen. Ein vollkommner Mensch erkennt die Wahrheit ohne alle natürliche Bilder, und in einem innerlichen Befinden weiß er, was Gott und Creatur, was Zeit und Ewigkeit, was Sünde und Tugend sey (Tauler Nachfolge 1. Th. 60. 80. 81). Der alte Gegensatz von πίστις und γνῶσις und der moderne von Vorstellung und Begriff kommt auch auf eigenthümliche Weise zum Vorschein in der Mystik als Gegensatz von Bild und Wesen. Hieran knüpft sich die allegorische Behandlung der Schrift. Worte und Begebenheiten werden nicht in ihrer unmittelbaren,

historischen Bedeutung aufgefaßt, sondern nur als Bilder genommen. Willst du die Kerne haben, so mußt du die Schaalen brechen, willst du das bloße Wesen finden, so müssen alle Gleichnisse zergehen. (Eckart fol. 249.) Hier kommt das religiöse a priori zum Vorschein. Die allegorische Auslegung will jegliche Schranke zwischen dem Inhalte der Schrift und dem forschenden Geiste aufheben, sie will Alles als ein ewig Gegenwärtiges erkennen. Aber die einseitige Subjectivität zeigt sich darin, daß sie das positiv Gegebene nicht wirklich auslegt, sondern nur ihren eigenen Inhalt hineinlegt. Sie wird eine doketische Behandlung des Textes, wodurch dessen empirischer Inhalt und wirklicher Sinn zu einem Scheine wird. Der Inhalt der allegorischen Auslegung ist nur dasjenige, was unabhängig von dem geschichtlich Gegebenen allgemeines Eigenthum des Geistes ist, und das Resultat der Auslegung ist hiedurch prädeterminirt. So sehen die Mystiker in Allem nur das Abbild des mystischen Processes. Wenn Tauler zum Beispiel über das Evangelium von Jesus im Tempel predigt, so entwickelt er, wie wir unsere geistige Geburt, Christus *in uns*, suchen sollen. Die Eltern suchten ihn vergebens unter den Bekannten und Freunden, aber sie fanden ihn nur im Hause des Vaters. So müssen wir auch alle Menschen verlassen und in unseren Ursprung einkehren. Wir müssen Alles verlassen, was unser Eignes ist, unsere eignen Gedanken, unseren eignen Verstand und Willen. Das sind die vielen Bekannten, die uns stören (Pr. 1, 153). Eckart predigt vom samaritanischen Weibe. Christus spricht zu ihr, daß sie fünf Männer gehabt habe, und der Mann, den sie jetzt habe, sey nicht ihr Mann. Das Weib bedeutet die Seele! Was bedeuten die fünf Männer? Das sind die fünf Sinne! Mit diesen hat das Weib gesündigt, darum sind sie gestorben. „Der Mann, den du nun hast, der ist nicht dein Mann!" Das ist der freie Wille; der gehört nicht dem Weibe, denn er ist gebunden in Knechtschaft der Sünde. „Bringe mir deinen Mann!" Das ist: gib mir deinen Willen! (fol. 310.) Christus erweckt den Sohn der Wittwe zu Nain. Die Wittwe ist die Seele, der todte Sohn ist die Vernunft. Jüngling, stehe auf, spricht Christus. Die geistige Erweckung und Auferstehung wird das Thema

(fol. 267). Am Tage Marie Magdalenens predigt er über die ihr geschehene Offenbarung des auferstandenen Herrn. Rühre mich nicht an, sagt Christus, denn ich bin noch nicht aufgefahren zu meinem Vater. Warum sprach er: Ich bin noch nicht aufgefahren zu meinem Vater, da er doch nie den Vater verlassen hatte? Er wollte sagen: Ich bin in dir noch nicht wahrlich erstanden (fol. 281.). In dem Texte von der Bekehrung Pauli folgt er der Uebersetzung der Vulgata von Act. 9, 8: „Aber Paulus stand auf von der Erde und mit offenen Augen sahe er Nichts." Welches Licht hatte ihn auf dem Wege nach Damascus umschienen? Es war Gott selbst, der die Seele Pauli umschien. Gott wohnt in einem unzugänglichen Lichte. Soll deshalb ein Mensch ihn erkennen, so muß Gott selbst das Licht der Seele seyn. Welches war nun das „Nichts", das Paulus sah? Paulus sah Gott als das göttliche Nichts und die Geschöpfe als ein creatürlich Nichts und in allen Creaturen sah er Nichts, denn Gott.

Da der Mystiker sich auf diese Weise in der Schrift spiegelt und sein eignes Bild ihm auf jeder Seite entgegentritt, so muß die Frage nothwendig entstehen, wie denn die Persönlichkeit Christi aufgefaßt werde. Man muß nicht erwarten hier eine Läugnung des historischen Christus zu finden; im Gegentheil wollen unsere Mystiker nur die getreuen Söhne der Kirche seyn. Fragen wir aber, was in Christo sie eigentlich begeistert, so ist es offenbar nur dasjenige in Christo, was gleichsam eine Wiederspiegelung ist des gottmenschlichen Ideals, welches sie selbst im Innern tragen. In Christo, sagt Tauler, sind zweierlei Werke. Das eine Werk gehöret zu seiner Gottheit, als auf dem Meere gehen und Zeichen thun, vierzig Tage fasten, und was solcher Werke sind; diese Werke sollen wir uns nicht annehmen zu wirken, denn sie sind Gottes und gehören uns nicht zu. Die anderen Werke, die an Christo waren, die gehören seiner Menschheit zu, als arm seyn, elend und verschmähet seyn, Hunger und Durst haben, Pein leiden, und alle Tugenden, die an Christo waren, als demüthig, geduldig, sanftmüthig seyn — in diesen sollen wir Eins werden mit Christo (Nachfolge 1ster Th. 125.).

Das Letztere ist es, was den Mystiker begeistert, weil er darin dasjenige anschaut, was die Realität seines eigenen Bewußtseyns ausmacht. Sein Standpunct ist praktisch, ethisch, und man kann mit Recht diesen Christus als einen moralischen Christus bezeichnen. Allerdings ist dieses nicht zu nehmen im Sinne des achtzehnten Jahrhunderts und Kant's, aber die mystische Christologie hat das doch mit der Kantischen gemein, daß der praktische Gesichtspunct das Vorherrschende ist, daß er nur wahres Interesse hat an dem „rein Menschlichen" in Christus, nur das Ideal der Freiheit in ihm anschaut. Andererseits ist hier der große Unterschied, daß diese Moral nicht gottverlassen, sondern gotterfüllt ist, daß das rein Menschliche eo ipso das Gottmenschliche ist. Im Begriffe des zweiten Adam's, der vollendeten menschlichen Natur, ist die göttliche Natur gegeben. Alles was in Adam unterging und starb, das stund in Christo wieder auf und ward lebendig, und Alles was in Adam aufstund, das ging in Christo unter und starb. Was ist und war aber das? Ich sage, es ist wahrer Gehorsam und Ungehorsam. Was ist wahrer Gehorsam? Das ist, daß der Mensch ist ohne alle Selbheit und Ichheit, daß er sich und das Seine so wenig suchet und meinet in allen Dingen, als ob er nicht wäre, und allein Gott in allen Dingen siehet, ergreifet, liebet, als ob sonst nichts wäre. Also war die wahre menschliche Natur in Christo. Sie sah nicht auf sich selbst und die Dinge, sondern wollte nur seyn ein Haus und eine Wohnung Gottes, und daß sie dieses war, das eignete sie sich nicht zu. In Christi Gehorsam war weder Furcht noch Pein der Höllen, auch nicht Hoffnung des Lohns und des Himmelreichs, sondern er lebte in lauterer Unterthänigkeit des ewigen Guts aus einer freien Liebe. Seine Worte und Werke redete und wirkte er nicht um eines Nutzens willen, sondern wie wenn einer die Sonne fragte, warum scheinest du? und sie antwortete: Ich kann nicht anders, es ist meine Natur und Eigenschaft: also war es auch in Christo. Und er war voll von einer gründlichen, wesentlichen Demuth, die da weiß, daß Wesen, Leben, Erkennen, Wissen und Vermögen alles allein des wahren Gutes ist. Vor Christo war Je-

dermann gekehret auf sich selbst, und Jedermann begehrete zu haben und Niemand wollte arm seyn, sondern sie suchten alle Reichthum. Aber da Christus kam, da brachte er mit sich die wahre Armuth, die wir verloren hatten durch Adam's Fall, beide äußerlich und innerlich. Wo da nun ist Selbheit und Ichheit, eigner Wille und Eigenliebe, da ist der alte Mensch, Ungehorsam und Adam; aber wo der alte Mensch stirbt, da ist der neue Mensch, Gehorsam und Christus. Wo Gott und Mensch so vereinigt sind, daß die Wahrheit selbst bekennet, daß nur Eins ist, wahrer vollkommener Gott und wahrer vollkommener Mensch, und doch der Mensch Gott so gar ergeben, daß Gott da selbst ist der Mensch, und wirket, thut und lässet ohn alles Ich, Mein, Mir, siehe da ist wahrhaftig Christus und sonst nirgends (deutsche Theol. 13. 10. 33. Tauler's Nachfolge, 1ster Th. 92. Deutsche Theol. 23).

In diesen Zügen, die zu den allgemeinsten und am häufigsten vorkommenden gehören, ist offenbar nur eine Schilderung desjenigen Gottmenschen enthalten, den die Mystiker zu realisiren suchen. Die historische Wirklichkeit Christi wird vorausgesetzt, aber der äußere Christus und der innere werden nicht gründlich unterschieden, und es bleibt stets unbestimmt und schwankend, ob das hier dargestellte Christusbild wirklich außer uns sey oder ob es sich nur auf dem inneren Grunde der Seele bilde, ob wir hier mit einer Person zu thun haben, oder nur mit einer Idee.

Zur Leidensgeschichte und dem Tode des Herrn kehrt die Betrachtung immer aufs neue zurück. Wie die Rose sich am herrlichsten offenbart in ihrem Duft, so das Wesen Christi in seinem Leiden und Sterben. Wenn ein Mensch frei seyn will von allen irdischen Gebresten, wenn Eitelkeit der Welt und Zufall der Natur ihre Gewalt über ihn verlieren sollen, dann muß er sich versenken in das Leiden des Herrn. Was hemmend hineintritt zwischen Gott und Mensch, geht hier zu Grunde; es ist kein Mittel so groß, so es getragen wird in das Leiden unseres Herrn, es muß vergehen und zunichte werden. Denn es ist ein brennend Feuer, in dem alle Ungleichheit verschwindet. Das Feuer aber, welches Christus zur Erde gebracht hat, ist das Feuer

der Liebe. In dieſem opfern die wahren Liebhaber alle leibliche Dinge mittelſt Gott, ja ſie opfern ihr eignes Leben in Gott; ihr Gemüth wird erhoben über alle erſchaffene Dinge und dringt ein in das unerſchaffene Gut, welches iſt Gott ſelbſt, und verliert ſich in der verborgenen Finſterniß des unbekannten Gottes (Tauler's Nachfolge, 2ter Thl. 9. 11. 1ſter Thl. 134).

In dem freien Leiden und Sterben wird alſo die höchſte Einheit des Menſchen mit Gott angeſchaut; denn da dieſer Tod das Aufgeben jeder endlichen Realität enthält, die Kreuzigung der Ichheit und die Vernichtung der natürlichen und bildlichen Welt, ſo wird die Ungleichheit der Seele mit dem unerſchaffenen Weſen gründlich aufgehoben. Die Verſöhnung wird jetzt nicht wie in der Scholaſtik als ein äußerer Vorgang aufgefaßt, ſondern als ein univerſeller innerer Vorgang, der ſich überall wiederholen muß, wo das Endliche mit dem Unendlichen Eins werden ſoll. Der Anſicht von der Verſöhnung gegenüber, welcher zufolge Chriſtus nur den Tod für Andere gelitten hat und dieſem nur eine Bedeutung ad extra zukommt, erhebt ſich nun vom ſpeculativ-ethiſchen Standpuncte die Anſicht, daß das Leiden und Sterben immanente Beſtimmung in Chriſto und zu ſeiner eignen Vollendung nothwendig ſey. Ein Schriftwort, das die Myſtiker tief im Herzen verwahrt haben und das ſie oft in dieſem Zuſammenhange wiederholen, iſt Joh. 12, 24: Wahrlich ich ſage euch, es ſey denn, daß das Waizenkorn in die Erde falle und erſterbe, ſo bleibet's alleine. Wo es aber erſtirbet, ſo bringet's viele Früchte. „Das Waizenkorn iſt die edle Seele unſeres Herrn Chriſti; der fruchtbare Acker iſt ſeine menſchliche Natur" (in ihrer Allgemeinheit angeſehen. Der einzelne Menſch mußte ſich gleichſam begraben laſſen in den allgemeinen Menſchen, die Individualität mußte das Leben verlieren um es zu gewinnen). Dieſer Tod war in Chriſto beide leiblich und geiſtig. Leiblich, inſofern ſeine heilige Menſchheit in dieſem Leben litt alle Leiden des Leibes, Hunger, Durſt, Winterregen, Hagel, Schnee und allerhand Pein gemeiner Natur und dazu den bittern Tod, welches er allzumal dem himmliſchen Vater opferte zu ſeiner Ehre; geiſtig, inſofern ſeine heilige Menſchheit in allen ihren Leiden ſich

nie abwandte vom Vater einen Augenblick und ohne Unterlaß das höchste Gut anschaute. Keine Betrübniß oder Pein konnte in diese Beschauung hineinfallen, und als der Leichnam litte und starb am Kreuze, lebte sein Geist in der höchsten Gegenwärtigkeit des ewigen Guts. Dieses ist die Frucht, die da wächset in dem fruchtbaren Acker seiner menschlichen Natur, und in diesen edlen Acker sollst du deine Seele werfen wie ein Waizenkorn, daß sie ersterbe und Frucht bringe (Eckart fol. 290).

Ein anderes Wort, dessen die Mystiker nicht selten gedenken, ist das Wort Christi: Was heißest du mich gut? Niemand ist gut, denn der einige Gott! — Wenn darum ein Mensch gut genannt wird, dann ist es allein, weil dieser Mensch mehr Gott ist denn Creatur (Eckart fol. 309). Hieran knüpft sich dann der Gedanke, daß die Glorificirung des Creatürlichen nur geschehe mittelst eines steten Absterbens. Die Anwendung auf Christum liegt nahe. Obgleich er ohne Sünde ist, ist er doch nicht gut (im metaphysischen Sinne), bevor er seine Bestimmung verwirklicht, bevor er die Welt der Endlichkeit und des Stückwerks verlassen hat. Er wird nur gut dadurch, daß er erst wie das Waizenkorn in die Erde falle und sterbe.

Wie die Weihnachtspredigt fast immer den Inhalt hat, daß Gottes Sohn nicht nur von Maria geboren sey, sondern täglich in jeder gläubigen Seele geboren werde, daß Maria erst Christum geistig gebären mußte, bevor sie ihn leiblich gebären konnte, und daß sie viel seliger sey durch die geistige, denn durch die leibliche Geburt: so ist die Osterpredigt eine fruchtbare Rede vom Waizenkorn und ein Nachhall vom Worte des Herrn: Es ist euch nützlich, daß ich hingehe (damit ich nemlich in euch auferstehe). Selbst das liebliche Bild unseres lieben Herrn Jesu Christi und seine getreue, väterliche, fruchtbare Gegenwart war seinen Jüngern schädlich und hinderlich an ihrer Seligkeit; denn sie liebten ihn als einen Menschen, der noch sterblich war. Es sey denn, daß die Seele über alle erschaffene Dinge erhoben und aufgetragen werde, so mag der heilige Geist nicht in sie kommen; und alle göttliche Werke, die Gott wirkt, die wirkt er nicht in Zeit und Raum, sondern im Geiste (Tauler's Pred. 3, 94. Eckart

fol. 262). Der Gegensatz von Christi Bild und Christi Wesen stellt sich hier von selbst ein, und die fromme Seele legt sich die Frage vor, ob es doch nicht besser sey das Leben und Leiden ihres Heilandes ohne Bild zu bedenken, als es zu bedenken im Bilde.

Was ist besser, sagt Tauler, daß ich ausgehe alles meines eignen Wirkens, Wollens, Denkens, und mich ledig halte aller Bilde — oder daß ich denke an unsers Herrn Leiden, an sein Leben und an sein Bild, daß Gott mich geschaffen, mir meine Sünde getragen und mir das ewige Leben geschenkt hat? Alles dieses ist gut und sollte billig die Liebe reizen und dich in große Dankbarkeit bringen. Aber wo diese Bilde eindringen und Stätte haben, da möchten auch andere Bilde mit eindringen. Darum müssen wir uns ledig aller Bilde halten, daß uns das Wesen der Wahrheit blößlich erscheine und leuchte. Nicht daß man des Herrn Pein und sein Bild verschmähe, oder darüber hinfliehe, sondern aus großer Liebe und Dankbarkeit soll, wer es kann, dieses ohne Bild bedenken. Dieses ist, als wenn mir Jemand fünf Schilling schuldig wäre, gäbe der mir fünf Mark, er hätte sich nicht versündigt. Viele gute Menschen werden an ihrer Vollkommenheit gehindert, weil sie mit gar zu großer Lust an Christi Menschheit haften. Denn so wir auch die göttliche Wahrheit in Christo anschauen, so sind wir dennoch nicht vollkommen selig, denn dieweil wir an der Schauung sind, so sind wir nicht Eins mit dem, was wir schauen, und dieweil Etwas ist in unserm Gemerk oder Verstand, so sind wir nicht Eins in dem Einen. Man kann Gott nicht sehen als mit Blindheit und nicht bekennen als mit Unbekenntniß (Tauler's Pr. 1, 202. 2, 78).

Die mystische Identität, die über die Anschauung und den bildlichen Christus hinausgeht, geräth hiedurch aufs neue in Conflict mit dem Offenbarungsbegriff. Die wahre Identität des Subjects und Objects im Glauben, in der Erkenntniß und Liebe, fordert allerdings, daß das Geglaubte, Geliebte, Erkannte der Seele innerlich gegenwärtig und einwohnend sey, aber als dieses innere Daseyn hört es doch nicht auf zugleich dem Bewußtseyn

ein selbständiger Gegenstand zu seyn, der als solcher ihr wahrhaft äußerlich ist und bleibt. Wenn nun die Vorstellung und das Bild mit Recht auf den Gedanken und das Wesen zurückgeführt werden, damit der äußere Inhalt ein innerer werde, so kann damit vernünftigerweise nicht an die Vernichtung der Anschauung, sondern nur an ihre Verklärung gedacht werden. Mit der Vernichtung der Anschauung ist auch die Wirklichkeit des Gegenstandes vernichtet, Object und Subject vermischen sich chaotisch in der unbestimmten Allgemeinheit des Wesens, sie werden ein tautologisches Einerlei anstatt einer höhern, geistigen Einheit. Denn wie der Gedanke die innere Gegenwart der Sache, die Wesenseinheit des Gegenstandes und des Selbstbewußtseyns enthält, so enthält die Vorstellung die Unabhängigkeit der Sache vom Selbstbewußtseyn, ihre selbständige, gegenständliche Wirklichkeit. Das Innere und das Aeußere, das Immanente und das Transcendente, Gedanke und Vorstellung, Wesen und Bild, Begriff und Anschauung setzen sich in der wirklichen Identität gegenseitig voraus und werden durch einander bestätigt. In der wahren Betrachtung Christi muß darum sein Wesen im Bilde, sein Bild im Wesen geschaut werden. Und wie behauptet werden muß, daß dieses Bild in uns Wesen werden, ja ursprünglich Wesen seyn müsse, so ist es nicht minder wahr, daß dieses allgemeine gottmenschliche Wesen in uns „Gestalt" gewinnen solle. Gestalt aber gewinnt es nur dadurch, daß es gebildet werde nach dem Bilde Christi. Es ist der bildliche (historische) Christus, durch dessen Vermittelung erst der innere, wesentliche Christus aus dem Mysterium der menschlichen Seele heraustreten und, die esoterische Tiefe der Möglichkeit, das dunkle Reich der Ahnungen verlassend, im wirklichen Bewußtseyn auferstehen kann. Das mystische Bewußtseyn, welches von der Offenbarung Christi abstrahirt, will verschmelzen mit dem in der Tiefe der Seele verborgenen Christus, der als solcher weder Gegenstand der Liebe noch des Erkennens seyn kann. Dasselbe, was wir im vorigen Abschnitte im Verhältnisse des Mysteriums und der Offenbarung, des verborgenen und des offenbaren Gottes nachgewiesen haben, wiederholt sich hier auf dem Gebiete der Christologie. Wenn

das Bild Christi dem Blicke schwindet und das Bewußtseyn nur das gestaltlose Wesen ergreift, dann merkt es wohl, daß es Abend werde in ihm und außer ihm, und es sehnt sich vom Schattenreiche zurück zum hellen Tage der Offenbarung, zum gestalteten, fleischgewordenen Worte. Und hat es nun wieder den Gegenstand seiner Liebe gefunden, steht es vor der Incarnation, vor dem sichtbaren Gotte, dann bedenkt es, daß Gott doch nur wohne in einem reinen Lichte, und es jagt wieder nach der bildlosen Identität. Es macht die via negationis durch, und vollzieht seinen christologischen Akosmismus.

Eine wichtige Bestimmung, die oft vorkommt, wo die historische Wirklichkeit Christi und seine eingeborne Persönlichkeit festgehalten und gesichert werden soll, ist diese, daß Christus von Natur ist, was alle Andere erst durch die Gnade werden sollen. Aber diese wichtige dogmatische Idee, die in den Schriften der Mystiker sehr häufig vorkommt als ein Correctiv, kommt nicht zur wirklichen Entwickelung, weil sie nicht mit dem Gedanken, durch welchen sie erst in das rechte Licht gestellt wurde, in Verbindung gebracht wird, dem Gedanken nemlich von Christo als dem Haupte der Gemeinde, dem persönlichen Einheitspuncte, in welchem sowohl das Geschlecht wie das Individuum ihre Vollendung erreichen. Allein der der ganzen Gemeinde offenbare Christus, der Allen Alles ist und nur durch Alle in Verhältniß steht zu Jedem, nur durch das Leben der Gemeinde als seines geistigen Leibes und Organismus sich dem Einzelnen mittheilt, tritt überall in der Mystik in den Hintergrund [1]. Der Mystiker, der selbst, wenigstens partiell, vom Leben der Gemeinde getrennt ist, denkt sich seinen Christus nach seinem eignen Gleichnisse und Bilde als den einsamen, subjectiven Gottmenschen, dessen Herrlichkeit nicht verträgt sich dem Blicke der Menge zu zeigen, sondern nur in einen geheimen Rapport tritt mit der einzelnen Seele. Da es so der Persönlichkeit Christi an der rechten historischen Haltung fehlt, so kann sie nicht festgehalten werden und erhält

[1]) Man vergleiche das tadelnde Wort des Apostels Kol. 2, 19: „οὐ κρατῶν τὴν κεφαλήν, ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα.“

vom Anfange an eine nur esoterische Physiognomie. Das Mystische zeigt sich wieder darin, daß die Offenbarung Christi außerhalb seiner Gemeinde und seiner ihr stets gegenwärtigen Geschichte gesucht wird. Außerhalb der Gemeinde aber ist Christus der verborgene, nur an sich seyende Gottmensch. Offenbarung ist Erscheinung des Geistes für den Geist; als Offenbarung der Wahrheit ist sie nicht zunächst für das einzelne, sondern für das allgemeine Bewußtseyn. Christus als die persönliche Wahrheit kann nur der Gemeinde offenbar seyn; nur das Gemeindebewußtseyn ist das rechte Organ für die Auffassung Christi. Darum ist nur der Christus der Gemeinde der einzige wahre Christus, und nur wie er seiner Gemeinde erschienen ist, so ist er. Denn wie jegliches Licht nur dem entsprechenden Auge Licht ist, so ist „das Licht der Welt" nur für das universelle Auge, für den geistigen Sinn der Gemeinde. Zu behaupten, daß der Christus der Gemeinde nicht der wahre sey, ist dasselbe wie zu behaupten, daß Christus überhaupt nicht geoffenbart sey. Denn eine Offenbarung für einen esoterischen Kreis von Individuen, welche nicht die Kraft hätte allgemein und exoterisch zu werden, wäre eo ipso nicht die wahre Offenbarung, sondern nur eine abstracte, subjective Seite derselben. Hier trifft die Mystik oft zusammen mit den gnostischen Systemen, welche auch den wahren Christus außerhalb der Gemeinde suchen und ihn dadurch nur aus dem Offenbarungskreise herausrücken, ihn mehr verbergen, denn in das rechte Licht stellen. Der persönliche Christus wird in solchen Systemen unkenntlich gemacht und in eine unbestimmte, nebelhafte, gleichsam vermummte Gestalt verwandelt, wodurch der Betrachter nur mystificirt wird. Alle Gnosis aber ist nur wahr in dem Maaße, als sie sich aus dem Gemeindebewußtseyn entwickelt hat und wieder in dieses übergehen kann, wieder zurückgeben kann, was sie aus dessen Fülle empfangen hat.

Da der mystische Christus außerhalb der Gemeinde ist, so vermag auch das Bewußtseyn ohne Vermittelung der Gemeinde und der kirchlichen Gnadenmittel zu ihm in Verhältniß zu treten. Im Vorhergehenden hat das Princip sich darin gezeigt, daß die Idee des Vaters in das farblose Pleroma überschlug, daß die

Persönlichkeit und Incarnation des Sohnes sich in das „Wesen" Christi auflöste. Im Dogma vom Geiste zeigt das mystische Princip sich darin, daß die Nachfolge Christi unabhängig vom Gemeindeleben vorgenommen wird, daß das reiche, ausgebreitete Leben des Geistes in der Gemeinde zu einem innerlichen Weben in der einzelnen Seele einschwindet, wo er seine unmittelbaren Wirkungen ausübt. Die mystische Aneignung des göttlichen und seligen Lebens, der praktische Weg der Seele zur Vollkommenheit wird jetzt die Aufgabe unserer Darstellung. Erst hiemit kann das ganze Bild sich abschließen.

III.

Das höchste Gut und die Tugend.

Die Natur, die Gnade und das Wesen.

Princip und Grundlage der mystischen Ethik ist schon im Bisherigen gegeben. Die Aufgabe ist bestimmt als die Nachfolge Christi, welches nicht auf äußerliche Weise zu nehmen ist, sondern so, daß dieselbe praktische Aufgabe, die im Leben Christi gelöst wurde, auch im Leben des wahren Mystikers gelöst werde. Niemand ist gut, denn der einige Gott; das höchste Gut ist von Gott selbst nicht verschieden; da Gott aber nicht ohne den Menschen seyn will, weil er im Menschen sich selbst anschauen will und die menschliche Natur zum Mittel gesetzt hat für die Offenbarung des ewigen Sohnes, so ist es die Bestimmung der menschlichen Natur den Sohn zu offenbaren, die Einheit göttlicher und menschlicher Natur zu verwirklichen. Unablässig treibt der Vater den Menschen ihm den Sohn zu gebären; die Nothwendigkeit der eigenen göttlichen Natur zieht ihn zur menschlichen Natur. Wie aber die Offenbarung der göttlichen Natur nicht ohne den freien Willen des Menschen vollzogen werden kann, so findet andererseits dieser seinen Ruhepunct nur in Gott. Das höchste Gut als unendlicher Zweck des menschlichen Willens ist also seine Einheit mit dem göttlichen Wesen; die sowohl menschliche wie göttliche Nothwendigkeit des Willens diesen Zweck zu verwirklichen ist die Pflicht; und dieses Thun selbst, die Verwirklichung des Ideals, ist die Tugend.

Das moralische Ideal hat hier eine ganz andere Bedeutung als in der Ansicht des abstracten Moralismus. Diese nimmt das Ideal als ein in aller Ewigkeit unerreichbares Ziel, welches bei jeder Annäherung sich immer weiter entfernt; sein Inhalt ist nur ein leerer Begriff des göttlichen Willens, der sich in ei-

nem Systeme abstracter Pflichtgebote ausspricht. Hier fordert im Gegentheil sowohl die göttliche wie die menschliche Natur die Wirklichkeit des Ideals, und dessen Inhalt ist nicht blos der göttliche Wille, sondern das göttliche Wesen in dessen Einheit mit dem menschlichen. Daß die Forderung, der Mensch solle den göttlichen Willen thun, recht verstanden, nicht verschieden sey von der Forderung, der Mensch solle Gott realisiren, sein Wesen zur actuellen Wirklichkeit bringen — diese Erkenntniß ist die Seele aller religiösen und speculativen Ethik. Die Mystiker treffen hier mit den gründlichsten Moralphilosophen zusammen, sowohl mit Spinoza wie mit Fichte. In der Ethik des Spinoza ist die göttliche Substanz der einzige Gegenstand des sittlichen Strebens; seine intellectuelle Liebe ist die Einheit des denkenden Willens mit dem göttlichen Wesen und ein Theil der unendlichen Liebe, mit welcher Gott sich selbst liebt. So wird auch in der moralischen Weltanschauung Fichte's Gott als die eigentliche Aufgabe des menschlichen Handelns bestimmt. Die Verwirklichung Gottes, der sittlichen Weltsubstanz, ist die allumfassende Pflicht des Menschen.

Wo nun die Mystik in Pantheismus überschlägt, geräth sie in dieselbe praktische Einseitigkeit, die an den genannten Systemen gewöhnlich gerügt wird, und kann bald mit dem Spinozismus, bald mit dem Fichtianismus zusammengestellt werden. Gott ist dann nur actu wirklich, insofern sein Wesen in der Seele zum Durchbruch kommt. Wo aber die Mystik in der christlichen Anschauung des lebendigen Gottes ruht, spricht sie das wahre Princip der christlichen Ethik aus. Gott ist dann nicht nur das sittliche Ideal. Als solches ist er nur, insofern seine Offenbarung unablässig von der Freiheit hervorgebracht wird. Aber ebensosehr ist er in seiner ewigen Selbstoffenbarung der in und für sich Seyende. Mittelst des Menschen will er den Reichthum seines Wesens entfalten und setzt sich darum als das Ideal der menschlichen Natur. Eckart drückt dieses so aus, daß Gott seinen Sohn von jedem Menschen fordere, daß jeglicher Mensch also Gott eine Offenbarungsform des Sohnes schuldig sey. Der Pflichtbegriff bleibt ohne Realität, wenn das Gebot nicht als Ausdruck des wesentlich gött-

lichen Willens aufgefaßt wird, wenn nicht jede Pflichtbestimmung in ihrem tiefsten Grunde als eine göttliche Wesensbestimmung, die sich unter der Form einer absoluten Forderung an die menschliche Natur ausspricht, ausgedrückt wird. Die fehlende Pflichterfüllung hindert also nicht nur den Menschen daran seine eigene Bestimmung zu erreichen, sondern übt zugleich eine hemmende Einwirkung auf das göttliche Wesen selbst. Der Eigenwille will eine Schranke für die Offenbarung Gottes, indem die Wahrheit, nach dem Ausspruche des Apostels, in Ungerechtigkeit aufgehalten wird (Röm. 1, 18). Der für die christliche Ethik so wichtige Begriff der Pflicht gegen Gott läßt sich nur vollziehen, wenn Gott in ein reales Wechselverhältniß zum Menschen tritt. Indem er sich aber zum praktischen Ideal des Menschen macht, begibt er sich in ein Verhältniß der Abhängigkeit vom subjectiven Willen des Menschen. „So viele Menschen es gibt," sagt ein geistreicher Dänischer Schriftsteller (J. L. Heiberg), „die ihr Herz und ihren Geist für das Ewige verschließen, von so vielen Individuen wird das Daseyn Gottes verdrängt, während Jeder, der dem Reiche der Idee lebt, dadurch sein Inneres für das göttliche Daseyn öffnet und das Seinige zu dessen Erweiterung beiträgt." Dieser Gedanke ist constitutiv in der mystischen Ethik. Nach der tiefen Anschauung der Mystik ist Gott selbst was er gebietet. Er gebietet Liebe, er ist Liebe. Er gebietet Güte, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit u. s. w. Dies Alles aber ist er selbst, es ist seine Substanz. Er selbst ist der Inhalt eines jeglichen Pflichtgebots und mit allen concreten Pflichten, die er dem Menschen auferlegt, meint er nur seine eigene Menschwerdung. Da die Mystik lehrt, daß Gottes eigene Seligkeit hieran hange, so leuchtet ein, daß sie, insofern sie sich innerhalb der Sphäre der Offenbarung hält, wenigstens im Principe der Forderung genügt, die an jede gründliche Ethik gestellt werden muß, daß nemlich das Gute um seiner selbst willen geübt werde, nicht blos darum, daß das Individuum glückselig oder selig sey. Denn wie einerseits die in Liebe angezündete Seele das Ideal ihrer Begeisterung und damit ihre eigene Seligkeit in Gott findet, so ist andererseits das Ideal Gegenstand ihrer tiefsten und reinsten Verpflichtung, und das Gute wird im

eigentlichen Sinne des Worts gethan um Gottes willen. Denn Gott hat gleichsam seine eigene Seligkeit in die Hand des Menschen gelegt, und was schadet es dir, o Mensch! daß du Gott gönnest, daß er Gott in dir sey! Daß die Grenze, welche hier die reinste, resignirende Liebe von schwärmerischem, geistigem Hochmuth scheidet, einem feinen, fast unsichtbaren Haare vergleichbar sey, leuchtet ein; wie auch zugegeben werden muß, daß die Mystiker und namentlich Eckart diese Grenze oft überschritten haben, obgleich sie auch in einzelnen heiligen Momenten das Mysterium der Liebe im Geiste der Wahrheit gefeiert haben. Andererseits aber darf nie vergessen werden, daß in diesen Regionen alle Grenzen fein sind, und schwerer zu beobachten als die Vorschriften der Alltagsmoral. Sowohl die Aehnlichkeit wie die Unähnlichkeit mit Spinoza, der von seinem Gott keine Gegenliebe fordert, sondern ihn allein um seiner selbst willen lieben will, wird dem denkenden Leser klar seyn.

Wenn nun allerdings die Mystik in ihren reinsten Momenten das Princip der wahren Ethik ausgesprochen hat, so wird dieses doch nur als bloßes Princip festgehalten, anstatt sich zur Offenbarung in einem sittlichen Gemeinleben aufzuschließen. Das Erhabene und Reinigende in dieser Ethik liegt wie bei Spinoza in dem sittlichen Akosmismus, welcher das kleinliche Detail der Pflichten vernichtet und die Breite der empirischen Zwecke in der einen absoluten Pflicht zu Grunde gehen läßt. Aber das erhabene Ideal bleibt unwirklich, so lange es vornehm sich der Vermittelung der Endlichkeit entzieht. Freilich wird hiedurch seine Unendlichkeit begrenzt, aber eben dadurch gewinnt es diejenige Form, in welcher es vom kirchlichen Bewußtseyn anerkannt werden kann. Es ist die Pflicht des Menschen in seinem Leben die Einheit göttlicher und menschlicher Natur zu verwirklichen; aber — was sowohl die Wissenschaft wie die Kirche urgiren muß — unmittelbar ist dieses nicht möglich, sondern nur mittelst Christus als des Mittlers zwischen Gott und Menschen. Die abstract-unendliche Forderung, daß das Individuum das Ideal eines Gottmenschen realisire, reducirt sich nun zu der concreteren Forderung, daß das Individuum an Christum glaube und Christum anziehe. Der speculative Ge-

danke wird hier erst wahr, wenn er sich mit der Vorstellung der Gemeine zusammenschließt. Dieses wird auch von der Mystik anerkannt, indem sie ihre Aufgabe als Nachfolge Christi faßt; allein da der historische Christus der mystischen Betrachtung wiederum entschwindet, so verliert die Forderung sich wieder in die abstracte Unendlichkeit, in welcher das Individuum sich selbst zu Christus machen will. Und selbst die Nachfolge Christi ist dem christlichen Bewußtseyn ein abstractes Ideal, wenn es sich nicht durch das Leben der Gemeinde, durch die Mannichfaltigkeit der bestimmten, endlichen Zwecke vermittelt. Das Ideal muß vom Himmel der Allgemeinheit herabsteigen, um als eigenthümliches χάρισμα der bestimmten Persönlichkeit in dem einen Gemeindegeiste Gestalt zu gewinnen. Das mystische Princip aber fordert, daß das Wesen des Ideals außerhalb seiner Erscheinung ergriffen werde.

Dasselbe muß von der Tugend gesagt werden. Hier tritt die Antinomie der einen und der vielen Tugenden hervor; die eine Tugend soll außerhalb der vielen ergriffen werden. Wir sollen ablegen die Bilder der Tugend, damit wir das Wesen erlangen; wir sollen sie nicht besitzen in Mannichfaltigkeit, sondern in Einigkeit. (Tauler, Nachf. 1 Th. 7.) Allein die eine Tugend ist nur das Mysterium der Tugend; ihre Offenbarung sind die vielen Tugenden und die wirklichen Handlungen. „Der tugendhafte Mensch soll seyn ohne alles Warum, er soll nichts thun um eines Nutzens willen." Allein der Nutzen ist das nothwendige Moment der Endlichkeit in allem wirklichen Handeln, das Mittel im unendlichen Zweck. Die Tugend in ihrer reinen baaren Unendlichkeit ist eine prächtige Schaumünze, aber im wirklichen Leben kann man sie nicht ausgeben, bevor sie in gangbare Münze umgesetzt wird. Die mystischen Moralpredigten können in dieser Beziehung mit den hohen Reden des Stoicismus und Kantianismus von der Ausübung der Pflicht um der Pflicht willen verglichen werden.

Der Zustand, in welchem der Mensch in der einen Tugend lebt, kann, wie von selbst erhellt, nur erreicht werden durch Abgeschiedenheit theils von der Natur als Schranke der Freiheit überhaupt, theils vom wirklichen und thätigen Leben, wo die

vielen Tugenden heimisch sind und das Wesen der Tugend im Bilde hervortritt. Die moralische Abstraction, durch welche die Unendlichkeit der Freiheit erreicht wird, wird mittelst der drei Staffeln des geistlichen Lebens, nemlich der Staffel der Natur, der Gnade und des Wesens näher beschrieben. Die letzte, der Ausdruck der Vollkommenheit und der Vollendung, wird auch, namentlich von Eckart, als die Staffel der Gerechtigkeit bezeichnet. Innerhalb dieser Stufen befindet sich noch eine Mannichfaltigkeit von Unterschieden des geistlichen Lebens, welche aber in keinem bestimmten Gedanken festgehalten werden können und nur als Nuancen und Schattirungen des Gefühls anzusehen sind.

Die äußere Natur ist dem Zufall und der Eitelkeit untergeben und ihre Betrachtung ist der wahren Vollkommenheit hinderlich. Der mystische Geist verhält sich fast durchgängig negativ zur Natur. Tauler rühmt das Beispiel eines Klosterbruders, der, als er im Maimonat durch den Klostergarten ging, seine Kappe über die Augen zog, um nicht in seiner Beschaulichkeit von den zufälligen Formen der Blumen gestört zu werden. Insofern der Geist sich von der Naturschönheit nicht gänzlich abzukehren vermag und zu dieser in ein positives Verhältniß tritt, muß der Natur eine christliche Seite abgewonnen werden und sie muß unmittelbar in der Gnade verklärt werden. Ihre Schönheit wird dann nur mit dem religiösen Organ aufgefaßt, denn die Religion ist das einzige Organ, welches der Mystiker für die Welt besitzt. Das Erwachen des Frühlings in Wald und Feld vermag auf den Mystiker einen Eindruck nur zu machen, wenn die christlichen Glockentöne über die Gegend hinklingen und der Blumenduft mit einem religiösen Aroma durchwürzt wird. Ein solches Naturgefühl spricht sich oft bei dem poetischen Suso, dem Landsmann der Minnesänger, aus. Er begrüßt den neugebornen Mai, setzt sich aber zum Maienzweig den Kreuzesbaum, weil auf ihm die Frucht der ewigen Seligkeit gewachsen ist. Und für alle rothe Rosen bietet er nun seinem Heilande eine herzliche Minne; für alle kleine Violen ein demüthiges Neigen; für alle zarte Lilien ein lauterliches Umfahen; für alle schön gefärbte und glänzende Blumen, die je Haide oder Anger, Wald oder Aue hervorgebracht, ein geistliches Küs-

sen; aber für aller wohlgemuthen Vöglein Gesang bietet er seinem Heilande ein grundloses Loben [1]. Dieser unmittelbare Wiederschein der Gnade in der Natur ist die einzige Bedingung, unter welcher es hier zu einer Naturanschauung kommt. Diese ist übrigens häufiger bei den romanischen als bei den germanischen Mystikern. Die Hymne des heiligen Franciscus von Assisi an die Sonne und seine Predigt an die Vögel sind Beispiele einer solchen mystischen Naturpoesie, die aus dem tiefen Gefühle des die ganze Creatur durchströmenden göttlichen Lebens entsprungen ist, die Verklärung der Natur aber auf unmittelbare, naive Weise anticipirt.

Doch ist es vor Allem der natürliche Mensch selbst, der in der Gnade wiedergeboren werden soll. Die Gnadenwirkung zeigt sich darin, daß der Mensch seine Sünde und die Gebreste der Natur erkenne, daß die Sehnsucht nach der Rückkehr zu Gott im Herzen erweckt werde. Die erste Stufe der Gnade ist die wirkende Tugend. Der Mensch strebt die Gebote Gottes und die Vorschriften der Kirche zu halten, befleißigt sich reiner und heiliger Sitten und übt gute Werke. Allein die wirkende Tugend ist mit Zufall behaftet, die Zeitlichkeit klebt ihr an; sie will immer „Etwas" wirken und ist also von den äußeren Objecten bedingt. Zufällig ist was nun ist und nicht ist, und so wirket der Mensch auf diesem Standpuncte Tugend nur, als es ihm vorgehet oder kommet. (Tauler, Nachfolge 1 Th. 8.) Die wesentliche Tugend aber ist nicht von den Objecten abhängig und deshalb ewig und unzerstörlich, dieweil der Mensch hier nicht Vermögens hat zu wirken einige Tugend mit den Materien, denn allein mit einem einfältigen Willen. (Ebendas.)

Damit nun der Mensch zur wesentlichen Tugend gelange, führt die Gnade ihn vom thätigen ins schauende Leben. Das Wesen der Tugend ist doch nur im schauenden Leben, insofern das Schauen aus einer vollkommenen geistigen Armuth hervorgehet. Der Mensch muß nicht nur an Tugenden und Werken arm seyn, sondern auch an Erkenntniß und Liebe, ja er muß arm seyn an Gnade. Die Gnade ist nur Durchgangspunct für das Wesen.

[1]) Wie er beging den Maien, pag. 25.

Denn Gnade ist behaftet mit Creatürlichkeit und was in der Gnade erkannt und gewirkt wird, das ist noch Alles in creatürlichen Formen. So aber die Seele erhaben ist über alle Leiblichkeit, über Zeit und Mannichfaltigkeit, so wird Gnade gewandelt in Gott, daß denn Gott die Seele nicht mehr ziehet creatürlicher Weise, sondern er führet sie mit ihm selbst in göttlicher Weise. (Ebend. 6.) Auf der Stufe des Wesens *hat* der Mensch nicht Tugend, sondern er *ist* sie.

Hieher gehört auch die Unterscheidung der wirkenden und leidenden Vernunft. Die wirkende Vernunft ist Ausdruck der Gnade, sie bereitet dem Wesen und der leidenden Vernunft Statt. Sie heißt eine wirkende Vernunft, denn sie wirket alle Dinge ab. (Ebend. 2 Th. 104.) Sie vernichtet alle Formen, wirkt, daß das Geschaffene in seinem Nichts erkannt werde, und daß Gott der einzige Werkmeister sey. Sie wirkt, daß sie selbst in der leidenden Vernunft zu Grunde gehe. Die leidende Vernunft aber leidet was Gott allein wirket, alle Ungleichheit und Anderheit ist hier verschwunden, sie ist eine Mutter Gottes geworden, die da liegt im Kindbett und gebiert den ewigen Sohn in der Gottheit. (Ebend. 105.) Dieses ist nun die Staffel des Wesens und die mystische Identität mit dem Guten.

Uebrigens oscillirt das eigene Leben des Mystikers zwischen wirksamer und wesentlicher Tugend, zwischen einem Leben für die Gemeinde und einem Leben für das abstracte Ideal. Insofern das Selbstbewußtseyn dem letzteren zugewandt ist, kehrt es sich mit Verachtung ab von der Mannichfaltigkeit des Gemeindelebens und der Zufälligkeit der Außenwelt. Indem nun aber die wesentliche Tugend nicht nur in Gott verborgen, sondern an *empirische* Persönlichkeit geknüpft ist, die ihrer Endlichkeit ohngeachtet das reine Wesen ohne Endlichkeit zur Darstellung bringen will, so wiederholt sich innerhalb des Christenthums dieselbe Erscheinung, die in der alten Welt als das Ideal „des Weisen" hervortritt: der Weise ist eine gedachte Persönlichkeit, die den Inbegriff aller moralischen Vollkommenheiten besitzt, und der praktische Philosoph, der dieses Ideal in seiner endlichen, empirischen Persönlichkeit darstellen soll, sucht sich selbst in ein sittliches Abstractum zu verwandeln. Na-

mentlich ist es der stoische Weise, der hier auf dem christlichen Schauplatze erscheint, nachdem er die philosophische Toga mit der Mönchskutte vertauscht hat. Wie überall, so tritt auch diese Abstraction am stärksten hervor bei Eckart. Die „exemplarische Form eines vollkommenen Menschen" wird aber auf folgende Weise beschrieben [1].

Es war nemlich ein gelehrter Mann, der wohl acht Jahr lang begehrte, daß ihm Gott einen Menschen zeigte, der ihn den Weg der Wahrheit unterrichtete. Und als er in einer großen Begierde war, da kam eine Stimme von Gott zu ihm und sprach: Gehe vor die Kirchen, da wirst du einen Menschen finden, der wird dir den Weg zur Seligkeit weisen.

Und er ging hin und fand einen armen Menschen, dem seine Füße zerrissen und voll Staubs und Unsauberkeit waren und alle seine Kleider waren kaum drei Heller werth. Er grüßet ihn und spricht: Gott gebe dir einen guten Morgen! Da antwortet er: Ich hatte noch nie einen bösen Morgen. — Daß dir Gott Glück gebe! — Ich hatte niemals Unglück! — Daß du selig seyst, wie antworteſt du mir also? — Ich war noch nie unselig! — Bedeute mir doch dieses, denn ich kann es nicht verstehen! — Er sprach: Gerne! du wünscheſt mir einen guten Morgen. Ich hatte niemals einen bösen Morgen, denn so mich hungert, so lobe ich Gott; frieret mich, hagelt es, schneiet es, regnet's, ist's gut oder bös Wetter, so lobe ich Gott; bin ich elend und verschmähet, so lobe ich Gott; und darum hatte ich noch nie einen bösen Morgen. Du wünscheſt mir, daß Gott mir Glück gebe. Ich hatte aber niemals Unglück, denn ich weiß mit Gott zu leben und weiß, was er thut, das ist das Beste; und was mir Gott gibt oder über mich verhänget, es sey Lieb oder Leid, das nehme ich fröhlich von Gott als das Allerbeste, und darum hatte ich niemals Unglück. Du wünscheſt mir, daß Gott mich selig mache. Ich war nie unselig, denn ich begehre

[1]) Diese Schilderung findet sich außer an anderen Stellen in der Frankfurter Ausgabe von Tauler 1720, als ein Anhang zur medulla animae. Aus inneren Gründen scheint sie Eckart anzugehören, welches auch von dem vorhergehenden Capitel gilt, welches etliche kurze Tischreden Eckart's enthält unter der Ueberschrift: Meister Eckart's Wirthschaft von wahrhafter Armuth des Geistes.

allein in Gottes Willen zu seyn, und ich habe meinen Willen in Gottes Willen ergeben also ganz, daß, was Gott will, ich auch will. — Wenn dich aber Gott in die Hölle werfen wollte, sagte der gelehrte Mann, was wolltest du darzu thun? — Mich werfen in die Hölle? das hält ihn seine Güte. Doch so er mich in die Hölle würfe, so hätte ich zween Arme, damit ich ihn umfinge. Der eine Arm ist wahrhafte Demuth; denselben lege ich unter ihn und damit bin ich mit seiner heiligen Menschheit vereiniget. Und mit dem rechten Arm der Liebe, so mit seiner heiligen Gottheit vereiniget ist, umfinge ich ihn, daß er mit mir in die Hölle müßte. Und also wollte ich lieber in der Hölle seyn und Gott haben, als in dem Himmel und Gott nicht haben. Da verstund dieser Meister, daß wahre Gelassenheit mit gründlicher Demuth der nächste Weg zu Gott wäre.

Weiter fragte dieser Meister: Von wannen bist du kommen? — Von Gott! — Wo hast du Gott gefunden? — Da ich alle Creaturen verließ! — Wo hast du Gott gelassen? — Im reinen Herzen und in gutwilligen Menschen! — Der Meister fragte: Was bist du für ein Mann? — Ich bin ein König! — Wo ist dein Königreich? — Das ist meine Seele, denn ich kann meine inwendige und auswendige Sinne also regieren, daß alle meine Begierden und Kräfte der Seele unterthänig seyn. Und dieses Reich ist größer denn ein Königreich auf Erden. — Was hat dich zu dieser Vollkommenheit gebracht? — Mein Stillschweigen, meine hohe Gedanken und meine Vereinigung mit Gott! Denn ich konnte in keinen Dingen ruhen, die geringer waren als Gott. Nun hab' ich Gott gefunden und habe ewigliche Ruhe und Friede in Gott.

Vergleicht man hiemit die stoischen Beschreibungen des Weisen als desjenigen, der allein ein König sey, frei in Ketten, unabhängig von Furcht und Hoffnung u. s. w., so wird man dasselbe Princip wiederfinden, nur mit den Veränderungen, die nothwendig dadurch entstehen, daß es in einer anderen Welt auftritt; und in der äußerlichen Armuth und den lumpigen Kleidern wird man ohne Schwierigkeit den Cynismus wiedererkennen.

Aber diese Ataraxie, diese Ruhe der Freiheit in ihrer eigenen Unendlichkeit läßt sich auf dem Standpuncte des Christenthums nicht durchführen, weil das Fleisch nie aufhört wider den Geist

zu gelüsten und die Tugend in ihrer Einsamkeit von den unchristlichen Naturmächten überfallen wird. Eine ununterbrochene Askese ist nothwendig um das Fleisch zu tödten und die Freiheit schlägt über in die schlechteste Abhängigkeit. Die gedachte Persönlichkeit collidirt unaufhörlich mit der idealen und kann nur ihr ideales Königthum dadurch behaupten, daß sie den wirklichen Menschen der härtesten Gesetzlichkeit unterwirft und die Züchtigung und Kasteiung des Fleisches sich zum fortwährenden Geschäfte macht. So erfahren wir aus dem Leben Suso's, daß er ein Unterkleid mit spitzigen Nägeln trug, deren Spitzen gegen den Leib gekehrt waren, daß er ein andermal ein hölzernes Kreuz trug, das mit eisernen Nägeln in seinem Rücken befestigt war, daß er um das Fleisch zu tödten seinen Leib von Ungeziefer plagen ließ u. s. w. Das Subject kann in der speculativen Wesensschauung nicht zur Ruhe kommen, weil es unaufhörlich vom Ungeziefer der Selbstreflexion gestört wird.

Zu diesem Conflicte des Geistigen und Natürlichen im mystischen Bewußtseyn gehören auch die Träume und Visionen der Mystiker, ihre ekstatischen Zustände. Görres weiß diese Zustände nicht genug zu erheben und betrachtet sie ohngefähr mit denselben Augen wie die Mystiker selbst, wenn sie hinterher darüber reflectirten, nemlich als augenscheinliche Beweise der göttlichen Gnade, welche die Seele über das Vernunftleben erhoben und mit der jenseitigen Wirklichkeit in Rapport gesetzt habe. Wir haben schon erwähnt, daß er in seinem größeren Werke über die Mystik aus allen Jahrhunderten ein großes Material von solchen Ekstasen, Gesichten und Offenbarungen gesammelt hat; in diese höhere Empirie setzt er vornehmlich das Wesen und die Herrlichkeit der Mystik. Das Interessantere aber ist zu erkennen, daß mit diesen Visionen ein neuer Widerspruch im mystischen Bewußtseyn zum Vorschein kommt. Der freie Geist, der sich über alle Bilder erhoben und von der Natur abgeschieden hat, versinkt unwillkührlich in eine Traumwelt und die reine Intelligenz geräth in die Versinnlichung eines somnambulen Zustandes. Dasselbe Bewußtseyn, das durch die Kraft der Intelligenz die Welt der Erfahrung, namentlich die historischen Thatsachen der Religion in ein blos Inneres verwandelt, sieht nun dasjenige, was

in der Wirklichkeit nur ein Inneres ist, als eine reale empirische Aeußerlichkeit. Sie vernichtet das wirkliche Object und bekommt ein illusorisches an seiner Stelle. Nicht selten haben diese Visionen eine schöne poetische Färbung, aber der Inhalt ist gewöhnlich sehr unbedeutend und dreht sich nur um die empirische Individualität als ihren Mittelpunct. Ein naiver Contrast zur mystischen Verflüchtigung der individuellen Unsterblichkeit ist es, daß Eckart nach seinem Tode sich dem Suso offenbart und ihn davon unterrichtet, daß er jetzt gänzlich in Gott absorbirt sey [1]. Als Suso eine nähere Beschreibung dieses Zustandes wünscht, erhält er die Antwort, daß er unaussprechlich sey. Nachdem Suso in vielen Tagen seinen Leib mit Fasten und Wassertrinken kasteiet hat, offenbart sich ihm Maria und erlaubt ihm einige Tropfen Wein zu genießen. Ein andermal bringt sie ihm einen Korb mit lieblichen Früchten. Daß das Natürliche so oft den wesentlichen Inhalt der Vision abgibt, erklärt sich leicht aus dem ununterbrochenen Kampfe des Geistes mit dem Fleische. Die Sinnlichkeit wird in der wirklichen Welt getödtet, steht aber wieder auf in der idealen, und in magischen Spiegelungen verleiht sie ihren Objecten den täuschenden Schein der wirklichen Gegenwart. Diese inneren Conflicte sind unzertrennlich von der Abstraction der wesentlichen Tugend. Die Mystiker aber leben nicht nur ein Leben außerhalb der Gemeinde, in sich selbst und für sich selbst, sondern leben auch ein Leben für die Gemeinde, denken nicht nur an ihre eigene, sondern auch an die Seligkeit Anderer. Wenn sie aus der einsamen Zelle ins Leben heraustreten, so lauten ihre vom tiefsten Ernst erfüllten Sittenpredigten erweckend und reinigend für ein Bewußtseyn, das in eine geistlose Aeußerlichkeit versunken ist. Bisweilen steigen sie herab zu den Verhältnissen des wirklichen Lebens, gewöhnlich aber ist es die reine Tugend uud das Ideal des höchsten Guts, welches sie vom Berge der Betrachtung der unten stehenden Gemeinde vorhalten. Das selige Leben, welches sie beschreiben, ist das klösterliche Ideal, die Abgeschiedenheit von der Eitelkeit der Creatur.

---

[1]) Von etlichen Visionen pag. 15. Unter andern erschien ihm auch der selige Meister Eckart.

Eben diese Abstraction aber ist reinigend für das kraß katholische Bewußtseyn der Gemeinde. Es stellt sich uns hier die Frage, inwiefern die Mystiker unter die Vorläufer der Reformation zu stellen sind. Solche Gedanken, daß die Tugend, wenn sie nach dem Wirken genommen werde, creatürlich sey und gebrechlich, göttlich aber nach der Meinung, daß Gott den reinen Willen annehme anstatt des Werkes, mußten nothwendig dazu beitragen die protestantische Lehre vom Glauben vorzubereiten. Der Idealismus des Willens, der sich so kräftig in ihren Predigten ausspricht, mußte auf das Bewußtseyn des Volks, welches in halbmythologischen Vorstellungen gefangen war, die Begriffe des Guten und Bösen auf äußerliche, factische Weise auffaßte und sich Belohnung und Strafe als sinnliche Objecte ausmalte, einen befreienden und reinigenden Einfluß ausüben. Eckart besonders verkündigt auf erhabene Weise den Idealismus des Willens, die innere Unabhängigkeit des freien Geistes. „Wenn Einer hundert Mark Gold durch Gott gäbe, es wäre ein großes Werk, aber ich sprich, hab ich nur einen ächten wahrhaften Willen die hundert Mark zu geben, so habe ich Gott bezahlt und er soll mir antworten, als hätte ich ihm die hundert Mark bezahlt. Ich sprich mehr: hätte ich einen Willen Gott eine ganze Welt zu geben, so soll er mir antworten, als hätte ich ihm eine ganze Welt bezahlt. Und würde der Papst mit meiner Hand erschlagen, und wäre es mit meinem Willen nicht geschehen, ich würde nicht desto minder zum Altar gehen und Messe lesen." (fol. 251.) Solche Reden mußten dazu beitragen ein Bewußtseyn zu emancipiren, welches von der Vorstellung des opus operatum, des Ablasses, des kirchlichen Schatzes von guten Werken beschränkt war und vor einem sinnlichen Fegfeuer und einer sinnlichen Hölle erzitterte. „Was brennt in der Hölle? Es ist nur der eigene Wille, der in der Hölle brennt."

Wie die geistige Freiheit sich hier als ein christlicher Antinomismus ausspricht, der durch mehrere Züge an die lutherische Beschreibung von „der Freiheit eines Christenmenschen" erinnert, so ist sie auch verwandt mit der Gemüthlichkeit und seelenvollen Innigkeit, die sich in der protestantischen, besonders in der luthe-

rischen Kirche in so reichem Maaße entfaltete. Die Religion ist das persönliche Innewerden Gottes, ein jeder Gedanke ist erbaulich, denn das Denken ist mit dem Seyn der Persönlichkeit verschmolzen. Ein herrliches Zeugniß von diesem reichen Gemüthe ist uns aufbewahrt in der Lebensbeschreibung Tauler's, die sich in den meisten Ausgaben seiner Schriften befindet. Dieses Gedicht oder, wie Tieck es nennt, diese theologische Novelle enthält die innere Geschichte Tauler's und erzählt, wie der hochgelehrte Doctor Tauler, der wegen seiner großen Predigtkunst weitberühmt war, in Straßburg von einem armen Laien bekehrt wurde; wie dieser Mann durch seine einfältige, aber vom Geiste Gottes eingegebene Rede ihn überwies, daß er, obgleich er sich dünkte ein christlicher Prediger zu seyn, doch nur ein Pharisäus sey, da er den Buchstaben wohl möchte erkennen, aber die Süßigkeit des heiligen Geistes noch nicht geschmeckt hätte, dieweil er sich verließ auf seine sinnreiche Meisterschaft und nicht die Ehre Gottes, sondern nur sich selbst suchte und meinte; und wie nun der hochgelehrte Doctor durch viele schwere Anfechtungen innerlich und große Verschmähung und Verspottung äußerlich zu einer gründlichen Demuth gelangte, und von nun an in christlicher Einfalt predigte, dieweil er nicht mehr war im Buchstaben, sondern in sich hatte die Schrift. Daß der Laie in dieser Erzählung den Geistlichen zurechtweiset, ist ein Zeichen, daß der äußere Unterschied der clerici und laici nicht mehr gilt. Es regt sich hier das Princip der Subjectivität und das Gemüth macht seine Rechte geltend, indem es der christlichen Verkündigung keinen Werth zulegen will, wenn nicht die Persönlichkeit selbst von der Wahrheit ergriffen ist. Die Verkündigung des Worts von einer von der Sache tief bewegten und gleichsam imprägnirten Persönlichkeit gehört zu den schönsten Vorzügen der Mystik. Bedenkt man, daß diese Predigten in der neu erwachenden Muttersprache gehalten wurden, in deren ebenso tiefsinniger wie schlichter Ausdrucksweise das Volksbewußtseyn sich heimisch fühlen und geistig erstarken konnte, so wird es begreiflich, daß sie große Wirkung hervorbringen mußten und in vielen Beziehungen der Reformation den Weg bereiteten. Die unmittelbare religiöse Lebenswärme der Mystiker zeigt sich zugleich darin, daß sie das leben-

dige Wort hoch über das geschriebene stellen. „Ein Ding soll man wissen," heißt es in der Vorrede zu Suso's Büchlein von der ewigen Weisheit, „als ungleich ist, der ein süßes Saitenspiel selber hört süßiglich erklingen gen dem, das man allein davon hört sprechen, also ungleich sind die Worte, die in der lauteren Gnade empfangen werden und aus einem lebendigen Herzen durch einen lebenden Mund ausfließen, gen denselben Worten, so sie auf das todte Pergament kommen, und sonderlich in deutscher Zunge; denn so erkalten sie und verbleichen wie die abgebrochenen Rosen. Darum soll ein fleißiger Mensch den Ausflüssen dieser süßen Lehre nacheilen, daß er sie lerne ansehen nach dem Ursprung, da sie in ihrer Lieblichkeit und wonniglicher Schönheit waren; und das wäre der Einfluß der gegenwärtigen Gnade, in dem sich todte Herzen erquicken möchten. Wer sie also anblicket, der mag kaum dieses überlesen, sein Herz muß inniglich bewegt werden, entweder zu inbrünstiger Minne oder zu neuem Lichte, oder Jammer nach Gott und Mißfallen der Sünde, oder aber zu etlicher geistlicher Begehrung, in der die Seele dann erneuert wird in Gnaden."

Ist nun diese Freiheit und Innigkeit allerdings verwandt mit dem Geiste, welcher später die Reinigung und Wiedergeburt der Christenheit bewirkte, ist die Mystik allerdings als ein kräftiges Ferment für die Entwickelung des reformatorischen Princips anzusehen, so darf sie andererseits mit diesem keineswegs identificirt werden, weil ihr dogmatischer Kern ein qualitativ anderer ist als der der Reformation.

Wir können dieses an dem Begriffe der unio mystica, der ein wichtiges Moment in der protestantischen Heilsordnung bildet und besonders von lutherischen Theologen mit großer Vorliebe entwickelt ist, kürzlich erläutern. Die verschiedene Fassung dieses Begriffes stellt den inneren Gegensatz in ein helles Licht. Nicht darin liegt der Unterschied, daß die lutherische Theologie eine wesentliche, reelle und substantielle Identität Gottes und des Menschen läugnete. Die lutherische Theologie entwickelt ausführlich, daß es eine doppelte unio mystica gebe, eine allgemeine, deren alle Menschen, sowohl Gläubige wie Ungläubige,

theilhaft sind, indem sie, wie die Vögel in der Luft, wie die Fische im Meer, so Alle in Gott leben und weben; eine specielle, deren nur die Gläubigen theilhaft sind. In dieser wird die Substanz der Gläubigen vereinigt mit der Substanz der Dreieinigkeit und der menschlichen Natur Christi [1]. Luther setzt die Identität des Menschen mit Christo so real, daß er sagt: Du sollst so mit Christo geeinigt werden, daß aus dir und ihm gleichsam eine Person werde, so daß du mit Zuversicht sagest: Ich bin Christus, das ist: Christi Gerechtigkeit, Sieg und Leben ist mein, und Christus wieder sage: Ich bin dieser Sünder, das ist: seine Sünden, Tod u. s. w. sind meine. Die Concordienformel verdammt ausdrücklich den Satz, daß nicht Gott selbst, sondern nur die Gaben Gottes in den Gläubigen seyen. (Damnant errorem — quod non deus ipse, sed dona dei duntaxat in credentibus habitent. Hase libr. symb. 698.) Also nicht darin besteht der Unterschied, daß die lutherische Dogmatik nur eine moralische und religiöse, keine wesentliche, substantielle Identität lehrete. Die lutherische unio mystica aber ist begründet in dem Centralgedanken der Reformation, nemlich in dem rechtfertigenden Glauben, von dessen Bedeutung die Mystik keine wahre Erkenntniß hat. Durch den rechtfertigenden Glauben wird der historische Christus angeeignet mittelst des Worts und der Sacramente, mittelst der Gemeinde, deren Haupt er ist. Daß aber dieser Glaube kein blos historischer, keine nur moralische oder religiöse Ueberzeugung sey, sondern daß sie das Wesen ihres Gegenstandes wahrhaft in sich habe, oder daß dieser Glaube der reale Identitätspunct sey, in welchem Gott und der sündhafte Mensch wahrhaft zusammenkommen, dieses wird ausgedrückt durch die unio mystica. Das Wesen Christi, wovon bei den Mystikern so oft die Rede ist, ist also in der lutherischen unio mystica enthalten, diese aber ist unzertrennlich vom Glauben an die objective, historische Versöhnung Christi, und existirt nur als Bestimmung in dieser. Indem die lutherische Theologie die unio mystica in dies unauf-

[1]) Man vergleiche z. B. die Entwickelung bei Hollaz de gratia inhabitante.

lösliche Verhältniß zur fides iustificans setzt, hat sie im Princip jede einseitige pantheistische Einheit Gottes und des Menschen ausgeschlossen, denn die mystische Einheit mit Christus setzt seine historische Wirklichkeit als die objective Gerechtigkeit des sündhaften Menschen voraus. Der mystischen Heilsordnung aber fehlt der wahrhafte Anfang des rechtfertigenden Glaubens. Es ist bei den Mystikern nur von der Tugend, der geistlichen Armuth, dem christförmigen Leben und von der Vergottung die Rede; es wird unmittelbar zur unio mystica geschritten, während diese in der lutherischen Kirche nur ins Daseyn treten kann „mediante fide, verbo evangelii et sacramentorum usu accensa." Eine nähere Betrachtung dieses Gegensatzes zeigt, daß die Mystik, obgleich sie in gewisser Beziehung sich innerlich vom Katholicismus getrennt hat, doch in ihrer tiefsten Wurzel mit ihm zusammenhängt. Ein spiritualisirter Katholicismus ist noch nicht ächter Protestantismus. Es braucht hier nur angedeutet zu werden, daß der Unterschied des Katholicismus vom Protestantismus besonders in die verschiedene Bedeutung zu setzen ist, die den Begriffen der Rechtfertigung und der Heiligung beigelegt wird. Wird nemlich gefragt nach der Rechtfertigung des Menschen vor Gott, oder wie der endliche, sündhafte Mensch Gegenstand des Anerkennens und der Liebe Gottes werden könne, so ist es die Antwort der evangelischen Kirche, daß er dieses nicht durch sich selbst, auch nicht durch das reinste Streben, das immer nur ein Relatives, ein Stückwerk ist, behaftet mit Mängeln und Beschränkungen, sondern allein durch den Glauben vermöge. Denn im Glauben wird Christus angeeignet und Gott sieht dann nicht den Menschen in seiner nackten, sündhaften Endlichkeit, auch nicht in seiner — immer nur relativen — Tugend und Heiligkeit, sondern allein in Christo, dem restituirten Adam, in dem die urbildliche Gerechtigkeit der menschlichen Natur, wie diese im göttlichen Gedanken ist, objectiv verwirklicht ist. Der Gläubige weiß sich dann nicht gerecht, insofern er seine empirische Wirklichkeit anschaut, sondern insofern er sein in Christo vollzogenes Ideal ergreift. Daß aber der Mensch durch den Glauben nicht nur verbal, sondern we-

sentlich in die Gerechtigkeit Christi aufgenommen wird, dieses ist enthalten in der unio mystica. Dasselbe ist enthalten in der Vorstellung von der Gemeinde als dem mystischen Leibe Christi, womit ausgesprochen ist, daß die Substanz Christi oder seine gottmenschliche Natur wesenhaft inwohnend sey in der Gemeinschaft der Gläubigen. Aus dieser seyenden Versöhnung entwickelt sich die Heiligung als die werdende, als die successive, empirische Verwirklichung der Versöhnung im christlichen Leben. Im durchgreifenden Gegensatze zum Protestantismus ist der Katholicismus durchsäuert von der subjectiven, pelagianischen Ansicht, die mit Hintansetzung der Gerechtigkeit Christi die Versöhnung successiv durch die moralische Anstrengung des Menschen, durch zunehmendes Fortschreiten in Tugend und Heiligkeit bewerkstelligen läßt. In diesem Cardinalpuncte hat die Mystik nur den Katholicismus sublimiren, nicht aber überwinden können. Allerdings vernichtet sie die äußerliche Werkheiligkeit des Katholicismus und entwickelt eine geistige Ethik. Aber das Ethische, die Heiligung ist Alles in Einem, und die unio mystica erscheint nur als Resultat des menschlichen Ringens nach dem höchsten Gut. Das Unbefriedigende einer stückweisen, approximativen Versöhnung, die ebensosehr keine Versöhnung ist, wird von der Mystik selbst anerkannt, indem sie, um dem Dualismus der Approximation ein Ende zu machen, die Individualität zum Versöhnungsopfer bringt und vom Pelagianismus in den Pantheismus und Nihilismus übergeht. Diese Mängel entspringen daraus, daß das Subject selbst die Versöhnung hervorbringen will, anstatt sich die seyende, in der Geschichte vollzogene Versöhnung im Glauben anzueignen. Der rechtfertigende Glaube ruht am Felsen der Objectivität, die Mystik aber hat nur einen subjectiven Versöhnungsbegriff. Es ist bekannt, daß Luther in seiner Jugend mit großer Begeisterung die Schriften Tauler's und die deutsche Theologie studirte. Sicher hat dieses Studium einen reinigenden Einfluß auf sein Bewußtseyn gehabt, und dazu beigetragen den Durchbruch der neuen Weltanschauung in ihm zu vermitteln. Aber wie Luther bei den Mystikern keineswegs seinen Offenbarungsbegriff gefunden hat, dessen Kern sich in den Worten aussprechen läßt, „es

sey kurzum beschlossen, daß außer Christo Gott unbekannt und ungefasset seyn wolle, weshalb man nicht forschen solle die unbegreifliche Majestät des verborgenen Gottes, sondern bleiben bei dem offenbaren Gotte, wie er sich gefasset habe im Wort:" ebenso wenig hat er bei den Mystikern seinen Versöhnungsbegriff, seine tiefe Lehre von der Zurechnung des Verdienstes Christi gefunden. Und ebenso wenig hat er bei ihnen seine Auffassung der Erbsünde gefunden; denn theils oscillirt die mystische Anschauung der Sünde zwischen der augustinischen Auffassung und der neoplatonischen, welche letztere die Sünde nur als Beraubung und Einschränkung begreift, theils ist die Reflexion auf das Individuum so überwiegend, daß es zu keinem gründlichen Nachdenken über die Sünde des Geschlechts kommt. Luther's universelle Anschauung der Sünde, die unauflösliche Einheit, in welche das Schuldbewußtseyn des Individuums mit dem Schuldbewußtseyn der Gattung ihm zusammenging, widerstreitet gänzlich dem atomistischen Hervortreten des Individuums in der Mönchsmoral. Wo das Individuum die Sünde des Geschlechts als die eigne annimmt, findet es auch nur sein Heil und seine Gerechtigkeit in der Mitte des Geschlechts. Seine Heiligung treibt es dann nicht als eine einsame Privatbeschäftigung, sondern als bestimmte Thätigkeit in der Gemeinde.

Eben durch ihre moralische Atomistik hängt die Mystik so genau zusammen mit dem Princip des Mittelalters und des Katholicismus. Gewöhnlich bezeichnet man das Mittelalter und den Katholicismus als das System der einseitigen Objectivität, als dasjenige System, das einen Absolutismus des Allgemeinen etablire. Allein diese Bestimmung ist einseitig, denn es liegt ebensosehr im Princip des Katholicismus das Einzelne in abstracter Selbstständigkeit hervortreten zu lassen. Der unaufgelöste Dualismus des Objectiven und des Subjectiven, des Allgemeinen und des Einzelnen, des Realismus und des Nominalismus ist der Begriff des Mittelalters. Die Anschauung der Kirche ist realistisch, denn nur das Katholische, das Allgemeine ist wirklich, die Selbstständigkeit der Individuen ist eine

Nullität, sie sind so zu sagen nur Exemplare, denen die alleinseligmachende Kirche das Gepräge seiner Einheit und Allgemeinheit aufdrückt. Es ist die Kirche, in welcher Alle leben, weben und sind; es ist die Kirche, die in den Individuen weiß und will; sie ist es, die Alles wirkt in Allen als in den Gefäßen ihrer Herrlichkeit. Parallel mit dieser Anschauung aber — und ohne daß der Widerspruch bemerkt würde — geht die nominalistische, pelagianische Ansicht von der Selbstständigkeit, von dem freien Willen und der persönlichen Tüchtigkeit des Individuums. Im Ethischen zeigt dieses sich so, daß außerhalb des Reiches der allgemeinen Sittlichkeit ein Reich von subjectiven Idealen sich aufschließt, deren Erreichung eine specielle, für sich bestehende Aufgabe ist, die ohne Vermittelung mit dem Allgemeinen nebenbei ausgeführt wird. Das eine Individuum sucht das andere zu überbieten, nicht in substantieller Pflichterfüllung, sondern darin, daß es sich selbst eine exclusive, persönliche Vortrefflichkeit, Ehre und Seligkeit erwerbe, damit es sich über das Allgemeine erheben könne. Da das Subject sich diese ausschließliche Vortrefflichkeit nicht innerhalb des Gemeindelebens erwerben kann, so zieht es auf Abenteuer aus nach guten Werken. Das Ritterwesen und das Mönchswesen sind die hervorragendsten Phänomene dieser moralischen Atomistik, dieser Losreißung des Moments der Discretion von dem der Continuität. Und so gehört auch die Mystik in diese Kategorie, indem sie die absolute Abhängigkeit von der Kirche und dennoch ohne alle Vermittelung die atomistische Freiheit und Autarkie des Individuums ponirt. In dieser Antinomie trägt sie den character indelebilis des Katholicismus. Das Princip der Reformation aber ist die Versöhnung des Allgemeinen und des Einzelnen, der Gemeinde und des Individuums.

Nach der Reformation zeigt sich in der evangelischen Kirche eine mit der Mystik verwandte Richtung. Es war natürlich, daß sie in der lutherischen Kirche hervortrat, weil diese von allen christlichen Confessionen am tiefsten von der wirklichen Gegenwart des Göttlichen im Menschlichen durchdrungen ist. Das

religiöse Leben war in Gefahr in Sectenwesen zu Grunde zu gehen; die Theologie war geistlos geworden und in eine unfruchtbare Scholastik ausgeartet. Da trat jene Richtung hervor als ein kräftiges geistiges Ferment. Jacob Böhme, ihr vornehmster Repräsentant, lebte zu einer Zeit, als die schlechte, sectenhafte Polemik auf Kanzeln und Kathedern polterte und sich der Lesewelt in dicken Bänden und einer zahllosen Masse von Flugschriften mittheilte. Die religiöse Controverse fand in jenen Zeiten dieselbe allgemeine Theilnahme, wie die politische in unseren Tagen. Die Politik selbst stand im Dienste der Dogmatik und die theologischen Streitigkeiten, die mit dem Worte und der Feder geführt wurden, sollten nun auch mit dem Schwerte durchgekämpft werden im dreißigjährigen Kriege. Inmitten dieser Verwirrung erkennt der einfältige Laie, daß ein wahrer Christ Nichts mit Secten zu schaffen habe. Er kann gern mitten unter Secten wohnen, auch in ihrem Gottesdienst erscheinen und hängt doch keiner Secte an. In dem theologischen Babel ist eitel Schulgezänk, Gezänk um selbstgemachte Meinungen und um den todten Buchstaben; die Schulgelehrten sehen die Religion nur an als eine Historie, die einmal gewesen ist, aber der Geist Gottes ist nicht im historischen Buchstabenkram. Ein wahrer Christ hat nur eine einzige Wissenschaft, die ist Christus in ihm, und das wahre Wissen ist die Offenbarung des Geistes Gottes durch die ewige Weisheit, die himmlische Idea. Als Böhme zum erstenmale den Namen der Idee hörte, rief er entzückt aus: Ich sehe eine himmlische Jungfrau! Diese hat sich vermählt mit seiner Seele und in seinem Geiste bricht eine jugendliche Morgenröthe hervor, eine himmlische Aurora, in welcher alle Mysterien offenbar werden. Er zeugt von sich selbst: Nicht Ich weiß und verstehe diese hohen Geheimnisse; der Geist Gottes weiß in mir und forschet die Tiefen der Gottheit! — So sehen wir wieder die Contemplation als dasjenige, was in einer stürmisch bewegten Zeit dem Geiste Friede und Versöhnung schenkt. Während Alles außer ihm von einem verlornen Paradiese zeugt, ist das Paradies mit allen Wundern aufgegangen in ihm.

Es gehört nicht hieher die Lehre Böhme's und ihr Verhältniß zur lutherischen Kirche ausführlich darzustellen. Hier beschränken wir uns darauf ihr Verhältniß zur Mystik des Mittelalters näher anzugeben. Die Uebereinstimmung wird oft auf eine solche Weise hervorgehoben, daß darüber der Unterschied ignorirt wird. Die Contemplation Böhme's konnte nur auf dem Boden des Protestantismus entstehen und ist vom Princip der Reformation geschwängert. Es ist öfter bemerkt worden, daß die Reformation erst den Sinn des Menschen für das Universum aufschloß, während der mittelalterliche Geist in der einseitigen Richtung gen Himmel magnetisch gefesselt war. Himmel und Erde, die in der Anschauung des Mittelalters dualistische Gegensätze sind, wurden durch die Reformation versöhnt. Die allseitige Richtung der Reformation wiederholt sich auch in Böhme, denn das ganze Universum, Natur und Geschichte, ist Inhalt seiner Contemplation. Die einseitige, asketische Selbstbeschäftigung der Seele, die alles Andere in der Welt über ihre eigene Reinigung vergißt, ist verschwunden. Eine objective Anschauung der Idee in allen ihren kosmischen Gestalten macht bei Böhme das Hauptinteresse aus; in der großen Welthistorie ist das einzelne Subject nur ein Fünklein. Böhme's naturphilosophischer Vorgänger, der weltberühmte Medicus Theophrastus Paracelsus, ist, obgleich seiner Confession nach Katholik, doch von demselben neuen Geiste der Reformation getrieben, indem er die Natur beim Lichte der Religion durchforschen will. Er hat gefunden, daß der Mensch Mikrokosmus sey, das ist eine Quintessenz und ein Auszug aus dem ganzen Weltall. Deswegen vermag der Mensch die Geheimnisse der Natur zu erforschen, denn aller Verstand, der in der ganzen Natur, in den vier Elementen, in Sternen, in Pflanzen und Thieren verbreitet ist, liegt eingewickelt im Menschen, und darum kann Nichts ihm verborgen bleiben, wenn Gott ihn erwecken will. Paracelsus gründet eine speculative Medicin und setzt als die vier Grundpfeiler Physik, Astronomie, Alchymie und Theologie; das ganze Gebäude aber ist gegründet auf Christo, dem Eckstein. Diese Naturphilosophie wird aufgenommen in die Geistesphilosophie Böhme's. Hier ist

kein asketisches Losreißen vom Weltbewußtseyn, sondern eine Versöhnung des ganzen Weltbewußtseyns mit dem Gottesbewußtseyn, ein Schauen aller Dinge in Gott; keine Entrückung von der Welt, sondern ein seliges Eingerücktseyn in die Tiefe des Weltcentrums. Böhme weiß, daß Gott Geist, daß die Dreieinigkeit seine Geburt und ewiger Lebenslauf sey. Doch läßt er sich hieran nicht genügen, sondern er will alles Erschaffene im Bilde und Gleichnisse der Dreieinigkeit erkennen. Er schaut ihren Abglanz in allen Creaturen, selbst in Gras und Steinen, aber vor Allem im Gemüthe des Menschen. Er versinkt in Nachsinnen über die Menschwerdung Gottes und das Geheimniß der Versöhnung. Wie die Mystiker erkennt er, daß es die Ichheit sey, die den Menschen von Gott trennt; aber er faßt die Ichheit von ihrer universellen, kosmischen Seite, und spricht seine Schauung aus als eine Darstellung des Abfalls Lucifer's und seines Kampfes wider Gott. Die Entwickelung dieses Kampfes, der werdende Sieg des Lichtes über die Finsterniß, ist die Weltgeschichte. Dieser universelle und objective Charakter der Böhme'schen Contemplation wird durch die Benennung der Theosophie bezeichnet, eine Benennung, welche die differentia specifica von der Mystik des Mittelalters gut ausdrückt. Wir haben früher erwähnt, daß das Princip der Mystik sich in neuerer Zeit in Fichte's subjectivpraktischem Idealismus wiederholte, besonders in seiner, vom Christenthume begeisteten, Anweisung zum seligen Leben. Die Theosophie hat ihre moderne Wiederholung in Schelling gefunden, namentlich in seiner berühmten Abhandlung über die Freiheit des menschlichen Willens. Auch Baader's tiefsinnige Gedanken „aus dem großen Zusammenhange des Lebens" sind theosophischer Natur.

Die Trennung des Mysteriums und der Offenbarung ist in der Theosophie Böhme's aufgehoben. Die neoplatonische Ansicht der Endlichkeit ist ganz verschwunden; das Negative tritt auf in seiner vollen Kraft, die Endlichkeit wird in ihre christlichen Rechte eingesetzt. Böhme bleibt sich selbst gleich in der Anschauung, daß Gott nicht im Urgrunde bleiben könne, sondern daß sein Wesen Wille sey, sein Wille aber nur der Wille zur

Offenbarung, damit er faßlich und begreiflich werde. Hieraus entwickelt er die Dreieinigkeit, die Schöpfung und die Menschwerdung Gottes. Die Heiligkeit und Liebe würden nicht offenbar seyn, wäre nicht ein Negatives, der Heiligkeit Entgegengesetztes, der Liebe und Gnade Bedürftiges. Dieses negative Princip ist das endliche Ich, das als die Pein und die Qual des Lebens und zugleich als die Quelle der Seligkeit aufgefaßt wird. Vorbereitende Andeutungen für die Erkenntniß des Negativen finden sich allerdings schon bei den Mystikern, besonders in der deutschen Theologie; aber Böhme hält durchgängig den Gedanken fest, daß alle Dinge im Ja und im Nein stehen, und daß die Vermittelung der Streitenden das Wirkliche, das Leben und der Geist selber sey. Dem theosophischen Schauen fehlt also nicht der Gedanke der Vermittelung überhaupt, wohl aber dessen begriffliche Entwickelung und Durchführung.

Der Vorzug der Theosophie vor der Mystik entspringt daraus, daß die mystische Einheit der Religion und Philosophie subjectiv-praktisch, die theosophische objectiv-theoretisch ist. Die Idee hat sich losgearbeitet vom unmittelbaren Zusammenhange mit dem atomistischen Ich und hat wirkliche Gegenständlichkeit gewonnen, wodurch die Anschauung zu ihrem Rechte kommt. Die Anschauung will Alles in Gestalt fassen, sie läßt sich nicht am Mysterium genügen, sondern fordert Offenbarung. Allein die theosophische Anschauung ist doch nur unmittelbare Einheit der Religion und Philosophie. Wenn auch Alles sich als Offenbarung gestaltet, so kommt es doch zu keiner philosophischen Entwickelung der Idee, sondern die Darstellung gestaltet sich nur als eine philosophische Apokalypse, und da der philosophische Gedanke sich nie von der religiösen Anschauung sondert, wodurch alle verständige und kritische Reflexion unmöglich wird, so bleibt es bei dieser Vermischung fortwährend unbestimmt, ob die Gestalten der Anschauung innere oder äußere seyen. Das verständige historische Bewußtseyn von den Thatsachen der christlichen Religion verschwindet, die äußere Bibel wird mit der inneren confundirt, und man weiß nicht, ob die biblischen Namen (wie z. B. Adam und Christus) nur allgemeine Ideen symboliſiren,

oder ob sie historische Personen bezeichnen. So hängt die Theosophie mit der Mystik zusammen, aber wegen ihres überwiegend theoretischen Charakters thut man gewiß recht nach dem Vorgange Baur's sie in die Reihe der eigentlich gnostischen Systeme zu stellen. Die Betrachtung der Mystik und der Theosophie lehrt uns die große Bedeutung der kritischen Reflexion in der Religionswissenschaft anzuerkennen, als eine, wenn auch nur negative, Bedingung der wahren Vermittelung von Religion und Philosophie. Ein jeder Versuch, der in neuerer Zeit gemacht wurde um diese mit Umgehung der Kritik und der Reflexion zu versöhnen, enthielt immer ein partielles Zurücksinken auf den Standpunct der Mystik und der Theosophie, wie dies besonders von Schelling und seiner Schule gesagt werden muß.

Anhang.

Um die Vorstellung vom Vortrage Eckart's zu vervollständigen, wird hier eine seiner Predigten abgedruckt. Sie findet sich in der Baseler Ausgabe 1521, fol. 301. [1]

Vff sant Johans enthauptung, ein vast subtil vnd hoch verstendige predig, anzeigende grossen underscheid vnder schöpffen und machen, got vnd gotheit, deß innern menschen und des eussern. Item wie gott sich selber liebhat, vnd schmacket, vnd hierinn auch alle creaturen. Anfengklich gesetzt vff die wort Christi Matthei X. Nolite timere eos qui corpus occidunt, animam autem occidere non possunt. Nit förchtent die euch tödten wöllent ꝛc. Waß blutt vnd fleisch dem menschen guts oder böses bringen mög, wenn es wol oder übel will.

Nit förchtent die euch tödten wöllent an dem leyb, die sel mögen sy nit tödten. Wann geist tödt nit geist. Geist gibt dem geist leben. Die euch tödten wöllent, das ist blut vnd fleisch.

Das dá ist fleisch vnd blut, das stirbet mit einander. Das edelst das an dem menschen ist, das ist blut wenn es wol wil. Aber es ist auch das ergest an dem menschen so es übel wil. Gesiget aber das blut dem fleisch an, so ist der mensch demütig, gedultig vnd keusch, vnd hat alle tugent an im. Gesiget aber das fleisch dem blut an, so wirt der mensch hoffartig vnd zornig vnd unkeusch, vnd hat alle vntugent an im. Hie ist gelobt mein herr sant Johanß, der vmb der warheit willen enthaubt ward (als wir heut begeend). Ich kan jn nit mer loben, gott hat jn mer gelobt. || Nun bitt ich euch das ir eben vernemet, wann ich wil sprechen, das ich nye gesprach. Do got geschuff hymel vnd erden

---

[1]) Proben vom ursprünglichen Styl Eckart's und Tauler's finden sich nach alten Handschriften in Wackernagel's altdeutschem Lesebuch. Basel 1836.

vnd alle creaturen, do würckte gott nit, er hat nit zu würcken, in im was auch kein werck. Do sprach gott: Wir sollen machen einen gleichen, das ist einen menschen der vns gleych sey. Schöpffen, das ist ein leicht ding, das thut man, wenn man wil vnd wie man wil. Aber das ich mach, das mach ich selb, vnd mit mir selber, vnd in mir selber, vnd truck mein bild zumal daryn. Wir machen (spricht got) einen gleychen, nit du vatter, noch du sun, noch du heiliger geist. Wir in dem ratt der heiligen Tryualtigkeit, wir machent einen gleichen. ‖ Do gott den menschen gemachet, do würckt er in der sel sein gleich werck vnd sein würck werck vnd sein yemmer werendes werck. Das werck was so groß das es anders nicht was, denn die seel, vnd die seel was anders nit dann das werck gottes. Gottes natur vnd sein wesen vnd sein gotheit die hangent daran, das er muß würcken in der seel, (Gott segen, gott segen) da gott würcket in der seel, da liebet er sein werck. Wo ist nun die seel, da gott sein werck inn würcket? Das werck ist so groß das es anders nit ist dann die liebe, vnd die liebe ist anders nit dann gott. Gott der liebet sich selber vnd sein natur vnd sein wesen vnd sein gottheit. In der liebe, da sich gott inn liebet, da inn liebhat er auch alle creaturen. Mit der liebe, da sich gott inn liebet, da liebhat er alle creaturen, nit als creaturen sonder creaturen als gott. In der liebe da sich gott inn liebhat, da liebhat er alle ding (Gott segen, gott segen). Nun bit ich euch, das ihr vernement Ich wil sprechen, das ich nye me gesprach. Gott schmackt im selber, vnd in dem schmack, da sich gott inn schmacket, da inn schmacket er alle creaturen. Mit dem schmack da sich gott inn schmacket, da schmacket er alle creaturen nit als creaturen, creaturen als got. In dem schmack da sich got inn schmacket da schmacket er alle ding.

Nun merckent: Alle creaturen haben iren lauff vff ir höchste volkommenheit. Nun bitt ich euch das ir vernement (Bey der ewigen warheit vnd bei yemmerwerender warheit vnd bey meiner sel) ich wil sprechen das ich nye me gesprach. Gott vnd gotheit hat vnderscheid als verr, als himel vnd erde. Ich sprich me Der inner mensch vnd der eusser mensch die habent als verr vnterscheid als hymel vnd erd. Got der hat vil tausent mal meilen darob. Gott der wirt vnd entwirt. Nun komm ich wider vff mein red. Gott schmacket im selber an allen dingen. Die sonn wirfft auß iren liechten scheyn vff alle creaturen, vnd da die sonn iren scheyn vffwürfft, das zeucht sy in sich, vnd verleurt doch nit ir scheinlikeit. Alle creatu-

ren verzeihent ſich irs lebens vff ir weſen. Alle creaturen die tragent ſich in mein vernunfft, das ſy in mir vernünfftig ſeyent. Ich allein bereytt alle creaturen wider in Gott. || (Wartent was ir alle thunt.) Nun komm ich wider vff mein innern menſchen vnd vff mein euſſern menſchen. Ich ſich offt die gylgen vff dem velde vnd iren liechten ſcheyn an ir farb vnd an alle ir bletter, aber ir ſchwelge der ſihe ich nit. Warumb? Da iſt der ſchwelg in mir, aber das ich ſprich das iſt in mir, vnd ich ſprich es auß mir. Alle creaturen die ſchmacken meinen euſſern menſchen als creaturen, wein als wein, brot als brot, wein vnd fleiſch ꝛc. Aber mein inner menſch ſchmacket nit als creaturen, mer als gaben gottes. Aber mein innerſter menſch, der ſchmacket nit als gaben gottes, dann als ye vnd yemmer. || Ich nimm ein beckin mit waſſer vnd leg daryn ein ſpiegel, vnd ſetz es vnder das rad der ſonnen, ſo würfft die ſonn auß iren liechten ſcheyn auß dem rad vnd aus dem boden der ſonnen, vnd vergeet doch nit. Das widerſpilen deß ſpiegels in der ſonnen, das iſt in der ſonnen ſonn, vnd ſy iſt doch das ſy iſt. Alſo iſt es vmb gott. Gott iſt in der ſel mit ſeiner natur vnd mit ſeinem weſen vnd mit ſeiner gottheit, vnd er iſt doch nit die ſel. Das widerſpilen der ſeel das iſt in gott gott, vnd ſy iſt doch das ſy iſt. Gott der wirt da alle creaturen Gottes ſprechen, da wirdt Gott. || Do ich ſtund in dem grund der gottheit vnd in dem boden der gottheit vnd in dem reſier der gottheit vnd in dem quell der gottheit, do fragte mich niemant was ich wolt oder was ich thet, do was da niemant der mich fragte. Do ich floß, do ſprachent alle creaturen got. Fragte man mich Bruder Eckart, wannen giengen ir aufferm hauß, da was ich da inn. Alſo ſprechent alle creaturen von gott. Vnd warumb ſprechent ſy nit von der gottheit? Alles das in der gottheit iſt, das iſt ein, vnd dauon iſt nit zu ſprechen. Gott der würcket der gotheit nit. Sy hat auch nit zu würckende, in ir iſt auch kein werck. Gott vnd gottheit hat vnderſcheid an würcken vnd an nit würcken, ſy geluget nye vff kein werck. Wenn ich komm wider in got, bild ich da nit, ſo iſt mein durchbrechen vil edler denn mein außfluß. Ich allein, ich bring alle creaturen auß ir vernunfft in mein vernunfft, das ſy in mir ein ſeind. Wenn ich komm in den grund der gottheit vnd in den boden der gottheit vnd in das reſier der gotheit, vnd in den quall der gottheit, ſo fraget mich niemant, wannen ich komm, oder wo ich ſey geweſen, da vermiſſet mein niemant, das entwürt.

Wer diſe predig hat verſtanden, dem gönn ichs wol. Wer hie niemant geweſen ich müßt ſy diſem ſtock geprediget haben. Es ſeind etlich arm leüt, die kerent wider heim vnd ſprechen: Ich wil ſitzen vff ein ſtatt vnd wil eſſen mein brot vnd dienen gott. Ich ſprich bey der ewigen warheit, das die leüt verirret müſſent bleiben, noch nyemmer eruolgen noch erkriegen, das die andern eruolgen die gott nachuolgent in armut vnd in elendigkeit. Das wir diß erlangen, deß helff vns got, Amen.

Inhalt.

Seite.

Einleitung 1
Meister Eckart's Predigt 17
Das mystische Bewußtseyn, dargestellt nach Meister Eckart, Dr. Tauler, Suso und dem Verfasser der „deutschen Theologie" . . 31
I. Das Mysterium 32
II. Die Offenbarung 61
III. Das höchste Gut und die Tugend 99
Andeutung des Verhältnisses der Mystik zur Theosophie Jacob Böhme's 118
Anhang 124

2317 078

3 2044 069 752 897

The borrower must return this item on or before the last date stamped below. If another user places a recall for this item, the borrower will be notified of the need for an earlier return.

Non-receipt of overdue notices does ***not*** *exempt the borrower from overdue fines.*

Andover-Harvard Theological Library
Cambridge, MA 02138 617-495-5788

Please handle with care.
Thank you for helping to preserve
library collections at Harvard.